فرهاد دفتري

تاريخ الإسلام الشيعي



تاريخ الإسلام الشيعي

صدر للمؤلف عن دار الساقي:

- المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام
- الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية
- الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم
- تاريخ الإسماعيليين الحديث: الاستمرارية والتغيير لجماعة مُسلمة
- معجم التاريخ الإسماعيلي

تصميم الغلاف: سومر كوكبي

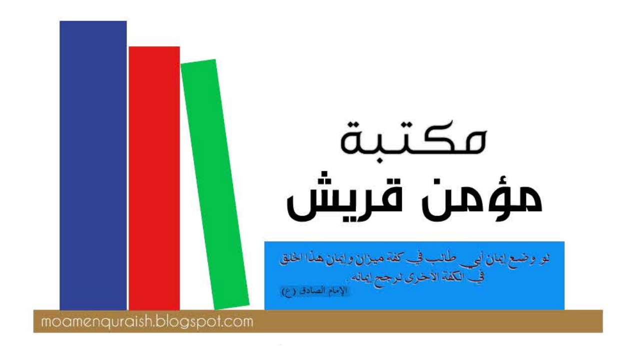
فرهاد دفتري

تاريخ الإسلام الشيعي

ترجمة

سيف الدين القصير





الطبعة الأولى 2017

ISBN 978-6-14425-930-6

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 2033–6114
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi

دار الساقي

Dar Al Saqi

معهد الدراسات الإسماعيلية

أُسس معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن سنة ١٩٧٧. يهدف المعهد إلى دعم وتطوير الدراسات والعلوم التي تتناول الإسلام في السياقين التاريخي والمعاصر، وتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالأديان الأخرى.

وتشجّع برامج المعهد منظوراً لا يقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل يسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. هكذا، فإن البرامج تشجّع أي مقاربة لمواد التاريخ والفكر الإسلامية المتشابكة. ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً بمسائل الحداثة الناشئة عن سعي المسلمين إلى ربط تراثهم بالواقع المعاصر.

كذلك تسعى برامج المعهد إلى تشجيع البحث ضمن التراث الإسلامي في المجالات التي لم تلق اهتماماً كافياً من الباحثين حتى يومنا هذا. وتشمل هذه المجالات التعبير الفكري والأدبي للتشيّع عموماً، وللإسماعيلية على نحو خاص.

تنطلق برامج المعهد في فهمها للمجتمعات الإسلامية من نظرة شمولية تأخذ بعين الاعتبار تنوع الثقافات التي يُمارس بها الإسلام اليوم: من الشرق الأوسط، ومن جنوب ووسط آسيا، ومن أفريقيا إلى المجتمعات الصناعية في الغرب، كما تأخذ في الاعتبار تنوّع السياقات التي تشكل مُثُلَ الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف عبر برامج ونشاطات ملموسة تنظمها وتطبقها أقسام المعهد المتنوعة. كما يتعاون المعهد دورياً – انطلاقاً من برنامج محدد – مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة وفي الخارج.

تُصنّف منشورات المعهد الأكاديمية في أصناف متميزة ومترابطة عدة:

١ . أبحاث ظرفية أو مقالات تتناول مواضيع واسعة على صعيد العلاقات بين الدين والمجتمع في السياقين التاريخي والمعاصر، ولاسيّما ما يتصل منها بالإسلام.

٢ . رسائل قصيرة تستكشف جوانب محددة من الدين الإسلامي وثقافته، أو مساهمات شخصيات أو كتّاب مسلمين.

٣ . تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية الأهمية أو ذات أولوية.

٤ . ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصوّر الموروث الغني من الخطاب الديني والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي.

٥ . كتب في التاريخ والفكر الإسماعيليّيْن وعلاقة الإسماعيليِّين بالتقاليد وبالجماعات وبالمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام.

٦ . وقائع المؤتمرات والندوات التي يرعاها المعهد.

٧ . أعمال التراجم والفهارس التي توثّق المخطوطات والنصوص المطبوعة والمواد المرجعية الأخرى.

يندرج هذا الكتاب ضمن الفئة الثانية من التصنيف المذكور.

يهدف المعهد من تسهيل نشر هذه المطبوعات وغيرها إلى تشجيع البحث العلمي والتحليل الأصيل للمسائل ذات الصلة. وفي حين يُبذل كل جهد ممكن من أجل ضمان أن تكون المنشورات على مستوى أكاديمي رفيع، فإن هناك اتجاهاً موضوعياً صوب التعبير عن وجهات نظر وأفكار وتفسيرات متنوعة.

بناء على ذلك، تعبّر الآراء الواردة في هذه المنشورات عن آراء مؤلفيها وحدهم، وهي على مسؤوليتهم.

سلسلة التراث الشيعي

قدّم المسلمون الشيعة، بما امتازوا به من تراث فكري وثقافي غني، إسهامات مهمة أدت إلى تنوع التقاليد الإسلامية ووفرتها عبر القرون، الأمر الذي مكّن الإسلام من الترقي والازدهار بصفته ديناً رئيسياً وحضارة أيضاً. رغم ذلك، لم يحظَ الإسلام الشيعي إلا باهتمام علمي ضئيل في الغرب، وذلك في الأزمنة الوسطى والحديثة على حد سواء. ولم يبدأ الاهتمام الأكاديمي بالتركيز على الإسلام الشيعي ضمن إطار الدراسة الأوسع للإسلام حتى العقود الأخيرة من هذا القرن.

يتمثّل الهدف الرئيسي لسلسلة التراث الشيعي، التي أطلقها "معهد الدراسات الإسماعيلية"، في تعزيز المعارف العامة حول الإسلام الشيعي ونشر فهم أفضل لتاريخه ولعقائده ولممارساته ضمن تجلياتها التاريخية والمعاصرة. وتهدف السلسلة التي تُخاطب الجماعات الشيعية كافة إلى المشاركة في النقاشات حول القضايا النظرية والطرائقية، في وقت يُلهم فيه المزيد من البحث في هذا الحقل.

ستتضمن الأعمال المنشورة في هذه السلسلة رسائل قصيرة (monographs) وكتباً من تأليف مشترك، وأخرى محررة، وترجمات لنصوص أولية، إضافة إلى مشاريع بيبليوغرافية، والنتيجة هي الجمع بين جزء من أهم الموضوعات في دراسة الإسلام الشيعي عبر مقاربة ذات أسلوب متداخل، وجعلها في متناول نطاق واسع من القرّاء.

المحتويات

جداول الأنساب ولوائحها

١.٢ الهاشميون وأئمة الشيعة الأوائل.

١.٣ أئمة الشيعة الإثناعشرية.

١.٤ الأئمة – الخلفاء الفاطميون (٢٩٧هـ – ٥٦٧هـ/ ٩٠٩ – ١١٧١م).

٢.٤ الحكام الإسماعيليون النزاريون في آلَموت (٤٨٣هـ – ٦٥٤هـ/ ١٠٩٠ – ١٢٥٦م).

٣.٤ الأئمة الإسماعيليون النزاريون في الأزمنة الحديثة.

تمهيد

منذ منتصف ستينيات القرن الماضي، أي عندما كنت في طور إكمال دراساتي درجة الدكتوراه في جامعة كاليفورنيا، في بيركلي، وأنا مُنكبٌّ على البحث في تاريخ الإسماعيليين وعقائدهم. كان هذا الحقل من الدراسات الشيعية لا يزال جديداً نسبياً مع وجود عدد ضئيل من الباحثين يقدمون مساهمات أصلية معتمدة على مصادر إسماعيلية مخطوطة اكتشفت مؤخراً. في غضون ذلك، كنت قد التحقت بـ"معهد الدراسات الإسماعيلية" في لندن عام ١٩٨٨، وتمكنت من المحافظة على اهتمامي بالدراسات الشيعية مع تركيز خاص على تقليدها الإسماعيلي.

لقد حدث تقدم كبير في فهم الطبيعة الحقيقية لتعاليم الإسماعيليين وتاريخهم، وهم الذين تعرضوا للتشويه لأسباب متنوعة ولقرون عدة، لكن الإسماعيليين لا يُشكلون إلا جماعة واحدة من الجماعات الشيعية الرئيسية، وهم في المرتبة الثانية من حيث الحجم بعد الإثناعشريّين، الذين يهيمنون على إيران والعراق ومناطق أخرى في الشرق الأوسط. بالفعل، ثمة حقيقة تؤكد استمرار تعرض الجماعات الشيعية بمختلف مذاهبها للتشويه وسوء الفهم بطرق متنوعة، ليس من المسلمين السنة فحسب، ولكن من غير المسلمين أيضاً.

إدراكاً مني لهذه الحقائق القائمة، شرعت منذ سنوات مضت في دراسة الجماعات الشيعية المسلمة الرئيسية كافة، ودراسة تقاليدها المميزة بشمولية أكبر. كانت النتيجة ظهور هذا الكتاب الذي يبني على نتائج مبعثرة للبحث الحديث في هذا الحقل. وحاولت هنا توضيح الحقبة التكوينية للإسلام الشيعي، عندما كانت مجموعات ومدارس فكرية مسلمة كثيرة تعالج بالتفصيل مواقعها العقائدية، ثم خصصت فصولاً

مستقلة لتاريخ الإثناعشريّين والإسماعيليين والزيديين، والنصيريين المعروفين اليوم بالعلويين عموماً. تُشكّل هذه الجماعات الأربع كامل السكان المسلمين الشيعة في العالم. وقد جهدت لإخراج مسح للإسلام الشيعي يمكن أن يكون عملاً مرجعياً في متناول كلٍّ من الأكاديميين والقرّاء غير المختصين على نطاقٍ أوسع، وآمل أن أكون قد حققت هذا الهدف، أو حققت بعضه إلى حدٍّ ما.

يبقى عليّ التعبير عن عميق امتناني للبروفيسور ويلفيرد مادلونغ، المرجعية المعاصرة الأكثر شهرة في الدراسات الشيعية، لتفضله بقراءة كامل مخطوطة هذا الكتاب، فقد كان لتعليقاته واقتراحاته القيّمة أثرها الكبير في تحسين المنتج النهائي وتطويره، كما أود تقديم الشكر إلى تارا وولنوف، لعملها الدقيق في تحرير الكتاب، وإلى ناديا هولمز لتحضيرها مخطوطات مختلف المسوّدات بعناية فائقة. أخيراً، أود تسجيل امتناني الفريد لـ"معهد الدراسات الإسماعيلية" ورعايته، المقدّرة عالياً، بسبب توفيره مساحة فكرية ملائمة تمكّن الباحثين من متابعة نشاطاتهم الأكاديمية بدعمٍ مؤسساتي لا يُضاهى.

ف.د

حزيران/ يونيو ٢٠١٣

ملاحظة حول التواريخ والترجمة اللفظية

إن نظام الترجمة اللفظية المتبع في هذا الكتاب في ما يتعلق بالكتابتين العربية والفارسية هو نفسه المُستخدم في الطبعة الثالثة **للموسوعة الإسلامية**. لكننا تجاهلنا علامات تشكيل الكلمات في متن النص وفي الحواشي ما عدا علامتي الهمزة والعين، مع أنه تمَّ تبنيها كاملة في قائمة المصادر والمراجع. أما أسماء السلالات الحاكمة والمناطق الجغرافية والجماعات البشرية المتكرر ذكرها في الكتاب، فلم تُطبق عليها هذه الترجمة.

بالنسبة إلى السنوات القمرية الخاصة بالتقويم الإسلامي، استتبعت عبر كامل نص الكتاب والحواشي الختامية عموماً (باستثناء الفصل ١) مع ما يقابلها من السنوات الشمسية لنظام التقويم الغريغوري (مثلاً ١١/٦٣٢). وجرى تحويل سنوات الحقبة الإسلامية، التي ابتدأت مع هجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة في أيلول (سبتمبر) ٦٢٢ ويُرمز إليها في اللاتينية عموماً بصيغة AH (وهي اختصار لـ Anno Hegirae) وبالرمز هـ في العربية، إلى ما يقابلها من سنوات الحقبة المسيحية التي يُرمز إليها بالرمز AD (من اللاتينية Anno Domini) وبالرمز م في العربية، وذلك على أساس جداول التحويل الواردة في كتاب Grenville S. P. Freeman-Grenville, *The Muslim and Christian Calendars* (London, 1963).

أما إيران (المُسماة فارس في الغرب حتى عام ١٩٣٦)، فتبنّت تقويماً إسلامياً شمسياً منذ عشرينيات القرن الماضي. لذلك، فإن التواريخ الإسلامية للمصادر المنشورة في إيران الحديثة هي تواريخ شمسية (شمسي بالفارسية، وتختصر بالرمز Sh. في الحواشي وقائمة المصادر) وتتزامن مع السنوات المسيحية المطابقة التي تبتدئ في ٢١ آذار (مارس).

الاختصارات

استخدمت الاختصارات التالية للإشارة إلى بعض المجلات الدورية والموسوعات التي يتكرر ذكرها في الحواشي وقائمة المصادر والمراجع:

BSOAS *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
EI *The Encyclopaedia of Islam*, 1st edition
EI2 *The Encyclopaedia of Islam*, new (second) edition
EI3 *The Encyclopaedia of Islam, Three*
EIR *Encyclopaedia Iranica*
EIS *Encyclopaedia Islamica*
IJMES *International Journal of Middle East Studies*
JAOS *Journal of the American Oriental Society*
JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*

١

مقدمة
تطور دراسة الإسلام الشيعي

الإسلام هو حضارة إضافة إلى كونه ديناً عالمياً رئيسياً يعتنقه نحو ١,٣ مليار مسلم ينتشرون في كل منطقة تقريباً من أصقاع العالم، ولاسيما في الشرق الأوسط (حيث كان مولد الإسلام) وآسيا وأفريقيا. واليوم، ثمة ١٥% من السكان المسلمين في العالم ينتمون إلى مختلف جماعات أو فروع الإسلام الشيعي، ومن هؤلاء يُشكل الإثناعشريون العدد الأكبر.

بقيت الشيعية الإثناعشريّة الدين الرسمي لإيران (فارس) منذ بداية القرن السادس عشر. وجلُّ السكان الحاليين لإيران البالغين ٧٨ مليوناً، أي أكثر من ٩٥%، ينتمون إلى الفرع الإثناعشري من الإسلام الشيعي، ويوجد العدد نفسه تقريباً من الإثناعشريّين في جنوب آسيا، وينتشرون في باكستان والهند وبنغلادش، كما يُشكل الإثناعشريون الأكثرية بين سكان العراق والبحرين. وتوجد جماعات إثناعشرية بأحجام مختلفة في كل دولة أخرى من دول الشرق الأوسط، ولاسيّما في لبنان والمملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة إضافة إلى أفغانستان وجمهوريات آسيا الوسطى.

يُشكل الإسماعيليون، بفروعهم المتنوعة، الجماعة الشيعية الثانية كُبراً في العالم، ويُقدَّر عددهم بنحو عشرة ملايين نسمة على الأقل. في الوقت الحاضر، تتمركز أكثرية سكان العالم من الشيعة الإسماعيليين المنتشرين بصفتهم أقليات دينية في أكثر

من ثلاثين بلداً في آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا وأوروبا وأميركا الشمالية، وينتمون إلى الفرع النزاري ويعترفون بسموّ آقا خان زعيماً روحياً [إماماً] لهم، وهم يتمركزون في أفغانستان وطاجكستان وباكستان والهند وسوريا. أما في جنوب آسيا، فأطلق على الإسماعيليين النزاريين تسمية "خوجة"، في حين يُعرف الطيبيون، الذين يمثلون الفرع السائد الآخر من الشيعة الإسماعيليين، باسم "البهرة". وتوجد جماعة إسماعيلية طيبية مهمة أخرى في اليمن، كما يوجد أتباع لها أيضاً يعيشون في السعودية.

الزيديون جماعة شيعية مهمة أخرى، وكانت جماعات زيدية ذات شأن توجد في فارس في العصور الوسطى، لكن تركيز الشيعة الزيديين في الأزمنة الحديثة هو في اليمن بصورة حصرية تقريباً، حيث يشكلون نحو ٢٠ - ٤٠٪ من إجمالي السكان البالغ عددهم ٢٤ مليوناً. يضاف إلى ذلك أن نحو مليون آخر من الزيديين ربما يعيشون ضمن الحدود الحالية للسعودية.

هناك العلويون الشيعة، الذين اشتهروا عموماً في الأزمنة الأقدم باسم النصيريين. ويتركز وجود العلويين في محافظة اللاذقية في الشمال الغربي من سوريا، حيث يشكلون نحو ١٠٪ من إجمالي السكان البالغ عددهم ٢٢ مليوناً، كما لهم وجود في شمال لبنان وجنوب تركيا.

وللوصول إلى العدد الإجمالي لسكان العالم من المسلمين الشيعة، يجب على المرء الأخذ بعين الاعتبار تلك الجماعات مع المجموعات الأصغر حجماً من الذين لا يعترفون علناً بهويتهم الشيعية الخاصة، أو بالهوية ذات الصلة بالشيعية، كالبكتاشيين في تركيا. يضاف إلى ذلك أن ثمة جماعات، كالدروز في الشرق الأوسط، كانت قد انشقت عن الإسماعيليين ولم تعد مرتبطة بأي من الجماعات الشيعية ولا يرون أنفسهم من ناحية دينية أنهم مسلمون شيعة بصورة خاصة.

ينتمي البهائيون، الذين يمكن تتبع أصولهم ربما إلى الشيعيّة الإثناعشرية، إلى هذه الفئة الأخيرة في ظل أن البهائيين ينظرون إلى عقيدتهم على أنها دين جديد يتجاوز الدين الإسلامي ويتفوق عليه، ولكننا سنركز في هذا الكتاب على الجماعات الشيعية الرئيسية: الإثناعشرية والإسماعيلية والزيدية والعلوية.

بالإضافة إلى عددهم المهم (نحو ٢٠٠ مليون)، للمسلمين الشيعة دور حاسم يفوق

بصورة نسبية حجمهم، وتمثل في ما أضافوه إلى الحضارة الإسلامية من إنجازات فكرية وفنية. بالفعل، قدم الباحثون الشيعة ومثقّفو مختلف الفروع والمناطق – منهم العلماء والفلاسفة وعلماء الكلام والفقهاء والشعراء – مساهمات أصيلة إلى الفكر والثقافة الإسلاميين. ووجدت أيضاً سلالات شيعية حاكمة كثيرة من أسر أو حكام أفراد تولوا رعاية العلماء والشعراء والفنانين، وكذلك مختلف معاهد التعليم ومؤسساته في الإسلام. من تلك السلالات الشيعية، تجدر الإشارة بصورة خاصة إلى البويهيين والفاطميين والحمدانيين والصفويين، إلى جانب مجموعة كبيرة من السلالات الشيعية الأقل حجماً أو المحلية التي وجدت في شمال أفريقيا والشرق الأوسط والهند.

عموماً، قدم المسلمون الشيعة مساهمات جليلة أدت إلى إغناء التقاليد الإسلامية وتنوعها على مدى مسيرة التاريخ الإسلامي، الأمر الذي مكّن الإسلام من التطور والازدهار ليس بصفته ديناً فحسب، بل حضارة عالمية رئيسية أيضاً. ورغم أهميته النسبية، فإن الإسلام الشيعي لم يلق سوى اهتمام بحثي ضئيل جداً في الغرب، وذلك في الأزمنة الوسطى والحديثة على حدٍّ سواء. حتى عندما كانت تجري مناقشته، بصورة عامة أو من ناحية بعض تفرعاته، كان يُعامل هامشياً كـ"فرقة" أو "زندقة"، أو حتى "بدعة"، وهو أمر يعكس صدى الحالات الجدلية المناوئة للمسلمين السنة الذين شكلوا على الدوام الغالبية في المجتمع الإسلامي.

التنوع في الإسلام المبكر

أرسى النبي محمد، في ظل هداية إلهية، أسس دين جديد دعا إليه باعتباره خاتم الأديان التوحيدية العظيمة للتقليد الإبراهيمي. هكذا، جرى الادعاء بأن الإسلام تجاوز الرسالات المنزلة لليهودية والمسيحية، اللتين صار لأتباعهما منذ وقت مبكر مكانة خاصة بين المسلمين باعتبارهم "أهل الكتاب". كائناً ما يكون الأمر، فإن الجماعة المسلمة الوليدة، أو الأمة، سرعان ما انقسمت إلى عدد من الفئات المتنافسة والمجموعات الأقل حجماً، فيما استمر المسلمون في اختلافهم عقب وفاة النبي عام ١١/٦٣٢ حول جملة كبيرة من القضايا الأساسية.

لقد أظهر البحث الحديث أن المسلمين عاشوا، خلال أوّل ثلاثة قرون من تاريخهم على الأقل (القرون التي شكلت الفترة التكوينية للإسلام) في مُناخ مرنٍ وديناميٍ امتاز بتعدد جماعات التفسير والمدارس الفكرية مع تنوع في وجهات النظر بخصوص نطاق واسع من القضايا الدينية – السياسية. وقد جابهت المسلمين الأوائل فجوات عدة في معارفهم الدينية وفهمهم التنزيل الإسلامي، وقد كانت تدور حول قضايا كصفات الله وطبيعة السلطة وتعريف المؤمنين الحقيقيين والآثمين، مع قضايا أخرى ذات توجهات دينية.

خلال هذه الفترة التكوينية بدأت مختلف المجموعات والحركات معالجة مواقعها العقائدية، وراحت تكتسب تدريجياً هوياتها وتسمياتها المميزة التي غالباً ما غلّفت الجوانب المركزية لأنظمة معتقداتها. في هذا الجو الحماسي، انخرط المسلمون في نقاشات حية ومنازعات بخصوص جملة متنوعة من القضايا الدينية والفقهية والسياسية، فيما كان المسلمون العاديون وعلماؤهم يتنقلون بحرية إلى حد ما بين مختلف الجماعات والمذاهب.

من ناحية الولاءات السياسية، التي بقيت متصلة بصورة وثيقة بالمنظورات الدينية، فقد تراوحت التعددية في أوائل عهد الإسلام بين مواقف المسلمين، الذين سُموا لاحقاً بالسنيين [أو أهل السنة والجماعة]، والذين أيدوا الخلافة التاريخية وبنية المرجعية – السلطة التي سبق لها أن ظهرت في المجتمع الإسلامي، وبين مختلف الجماعات الدينية - السياسية أو "جماعات التفسير"، ولاسيّما الشيعة والخوارج، الذين تطلعوا إلى إقامة أنظمة اجتماعية وبنىً لقيادة جديدة.

رغم ذلك، رسم المسلمون السنة في العصور الوسطى، أو بالأحرى علماؤهم، صورة كانت مغايرة تماماً لنتائج البحث الحديث في الموضوع؛ طبقاً للمنظور السني، الذي أيدته الأجيال الأولى من المستشرقين بصورة غير متعمدة، فقد كان الإسلام منذ وقت مبكر ظاهرة توحيدية ذات أساس عقائدي محدد جيداً انشقت عنها مختلف المجموعات مع مرور الزمن. هكذا، جرى تصوير الإسلام السني على يد دعاته ومؤيديه باعتباره التفسير "الصحيح" للإسلام، فيما صارت جميع الجماعات المسلمة غير السنية، خصوصاً الشيعية التي من يُفترض أن أتباعها "انشقوا" عن

الصراط المستقيم، موضع اتهام بالإلحاد والبدعة، بل حتى الكفر.

الجدير بالذكر أن الشيعة أيضاً كانوا قد عالجوا نموذجهم المثالي "للإسلام الصحيح" المتجذر في تفسير خاص للتاريخ الإسلامي المبكر وفهم مميز للسلطة الدينية الممنوحة لأسرة النبي محمد، أو أهل البيت. ولم يسمح علماء الشيعة في العصور الوسطى، بصورة مماثلة لعلماء أهل السنة، بالتطور العقائدي عموماً، وسرعان ما اختلفوا في ما بينهم بخصوص هوية القادة الروحيين الشرعيين أو أئمة الأمة. كانت النتيجة أن الشيعة أنفسهم انقسموا عبر مجريات تاريخهم متفرعين إلى عدد من الجماعات الرئيسية، ولاسيّما الإثناعشريون والإسماعيليون والزيديون إلى جانب عدد من المجموعات الأقل شأناً. كذلك وجدت تلك الجماعات الشيعية، كالكيسانية، التي لم تُكتب لها النجاة حتى مع احتلالها مواقع مهمة خلال الطور التكويني للإسلام الشيعي.

في جميع الأحوال، أقدمت كل جماعة من الجماعات الشيعية على معالجة وتفصيل صورة مميزة للذات وفهم لتاريخه المبكر، مبررةً أقوالها الخاصة ومشرعنة سلطة قيادتها وخطها من الأئمة بالإضافة إلى ادعاءات مشابهة تدعو إليها جماعات شيعية أخرى.

في مثل هذا المناخ من التعددية الدينية وتنوع التفاسير التي قدمتها الجماعات والولاءات السياسية، وانعكست بوفرة في تقليد كتابات الفرق الإسلامية، يصير الوصول إلى توافق عام بخصوص تحديد أي تفسير واحد للإسلام على أنه "الإسلام الصحيح" أمراً بعيد المنال بصورة واضحة. ولزيادة تعقيد الأمور، منحت أنظمة الحكم المختلفة تأييدها ودعمها لمواقف عقائدية محددة، وجعلتها مشرعنة في دولتها عبر علمائها الذين مُنحوا بدورهم مكانة اجتماعية ذات امتيازات في مجتمعهم.

ليس من الممكن التأكيد أكثر أن اختلافات أساسية أصلية كثيرة بين أهل السنة والشيعة وغيرهم من المسلمين كانت على الأرجح غير قابلة أبداً للتفسير والحل بسبب غياب مصادر موثوقة بصورة أساسية، ولاسيّما من القرون الأولى من التاريخ الإسلامي؛ فكما هو معلوم جيداً، لم يبقَ لنا من تلك القرون الأولى أي سجلات مدونة باستثناء رئيسي يتعلق بالنص القرآني الذي يمثل الكتاب المقدس أو الديني

للإسلام، فيما تُظهر الكتابات اللاحقة للمؤرخين والمتكلمين وكتّاب الفرق وغيرهم من صنوف المؤلفين المسلمين تحيزاً "طائفياً" متنوعاً واضحاً. إن فهم المسلمين الشيعة وتقبلهم لدى الآخرين، في العالمين المسلم والمسيحي، إضافة إلى التطورات الحديثة في دراسة الإسلام الشيعي، شهدت كلها تطورات مدهشة. وسنتحول الآن لنُضيف إلى ما سبق وذكرناه نقاطاً بارزة تتعلق بهذه الموضوعات.

المفاهيم السنّية في العصور الوسطى

لم يكن لدى المؤلفين السنة، من مختلف المذاهب والتقاليد الفكرية، أدنى اهتمام في معظم الأوقات لجمع معلومات صحيحة ودقيقة حول الإسلام الشيعي وانقساماته الداخلية، لأنهم عاملوا جميع التفاسير الشيعية للإسلام معاملة المنشقين عن التفسير الصحيح، التي تبلغ، بهذه الآلية، مبلغ الإلحاد. لقد أجحفوا على نحو خاص في تقييمهم الذاتي والمشوه للشيعة الإسماعيليين، الذين كانوا قد نظموا أنفسهم في حركة ثورية تتحدى سلطة وشرعية النظام العباسي السني القائم. بالفعل، كان الإسماعيليون يمثلون الجناح الأكثر نشاطاً من أجنحة الشيعية الناشطة سياسياً، وتبنوا أجندةً دينية - سياسية جاهدت لاقتلاع العباسيين واستعادة الخلافة إلى خط محدد من الأئمة العلويين اعترفت به جماعتهم الشيعية. وتمّ نشر رسالتهم الثورية وبثّها في أصقاع الأراضي الإسلامية، ولاسيّما منذ منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي.

في ظل مثل هذه الظروف، أثار الإسماعيليون عداء المؤسسة السنية لهم منذ وقت مبكر. ومع تأسيس الخلافة الفاطمية، التي أسسها الأئمة الإسماعيليون في ٢٩٧/٩٠٩، تحقق التحدي الإسماعيلي للنظام القائم، الأمر الذي استجلب المزيد من رد الفعل السني الشديد. سارع العباسيون وعلماؤهم السنة إلى شن حملة أدبية واسعة مناوئة للإسماعيليين. كان الهدف العام لحملة التحقير، التي استطالت زمنياً، الإساءة إلى سمعة الجماعة الإسماعيلية منذ بداياتها الأولى. وقد أتاح ذلك المجال لإدانة المسلمين الآخرين للجماعة الإسماعيلية على أسس عقائدية باعتبارها جماعة "ملحدة".

عند ذلك، شرع العديد من الجدليين السنة في وضع الدليل اللازم بصورة منتظمة لدعم إدانة الإسماعيليين ونقضهم على أسس دينية محددة. ولفّق هؤلاء الجدليون، بدءاً بشخص يقرب اسمه من ابن رزام عاش في بغداد خلال النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، روايات معقدة وكثيرة حول التعاليم والممارسات الخبيثة المزعومة عن الإسماعيليين، في الوقت الذي راحوا ينقضون فيه النسب العلوي لأئمتهم. لقد وفّر الجدل المناوئ للإسماعيليين مصدراً رئيسياً "للمعلومات" بالنسبة إلى كتّاب الفرق من أهل السنة، كالبغدادي (ت. ٤٢٩/١٠٣٧)[١]، الذي أنتج مجموعة أخرى ذات حجم من الكتابات المعادية للإسماعيليين ولغيرهم من الجماعات والمجموعات الشيعية المسلمة. في المقابل، فإن كتّاب الفرق من الشيعة الإماميين، كالنوبختي (ت. بعد ٣٠٠/٩١٢)، الذين كانوا أقلية في العدد لكنهم أفضل معرفة بالتقسيمات الشيعية وعقائدها من نظرائهم من أهل السنة، ظهروا أقل عداءً بصورة ملحوظة اتجاه الشيعة الإسماعيليين رغم تأييدهم خطّاً مختلفاً من الأئمة.[٢]

بنشرهم هذا التشهير والتحريف، يكون المؤلفون المناوئون للإسماعيليين قد أنتجوا في الواقع "خرافة سوداء" ظهرت في مجريات القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. لقد تمَّ تصوير الشيعة الإسماعيلية على أنها الإلحاد الأكبر في الإسلام، وأنها صُممت بعناية على أيدي منتحلين من غير العلويين بهدف تدمير الإسلام من الداخل. بحلول القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، صارت هذه الحكاية الخرافية، بتفاصيلها المملة ومراحل التلقين السبع، قيد التداول على نطاق واسع، وقُبلت كوصفٍ دقيق وموثوق لدوافع الإسماعيليين ومعتقداتهم وممارساتهم مُفضيةً إلى مزيد من الجدل والاتهامات الدينية المناوئة للإسماعيليين.[٣]

كان نضال الإسماعيليين الفرس تحت القيادة الأولية لحسن الصباح (ت. ٥١٨/١١٢٤) ضد السلاجقة الأتراك، الأسياد الجدد على العباسيين والمتشددين في سنيّتهم، قد استدعى ظهور رد فعل سني نشط آخر ضد الإسماعيليين. وكان أبو حامد الغزالي (ت.٥٠٥ /١١١١)، أكثر المتكلمين والفقهاء السنة المعاصرين بروزاً، قد ابتدأ الحملة الأدبية الجديدة التي صاحبت الحملات العسكرية. وكان الخليفة العباسي المستظهر (ح. ٤٨٧-٥١٢/١٠٩٤- ١١١٨) قد كلفه تصنيف رسالة رئيسية في

نقض الباطنية، وهي التسمية الأخرى التي وضعها للإسماعيليين منتقصوهم الذين اتهموهم بالتهاون في تطبيق الظاهر، أو الحلال والحرام الخاص بالشريعة الإسلامية، لأنهم زعموا أنهم توصلوا إلى الباطن، أو المعنى الباطني للرسالة الإسلامية كما يفسرها الإمام الإسماعيلي. لقد وضع الغزالي في هذا الكتاب الواسع التداول، والمعروف عموماً بالمستظهري، صورته الخاصة المتخيلة لنظام من التلقين الإسماعيلي المتدرج الذي يؤدي في النهاية إلى الكفر والإلحاد.[٤] وفي النتيجة، وُضعت جملة من الأساطير والمعلومات غير الصحيحة حول الإسماعيليين صارت قيد التداول جيلاً بعد جيل ضمن المجتمع المسلم، كما صارت هذه الحكايات الخرافية مقبولة بمرور الوقت على أنها حقائق موثوقة.

كانت الجماعات الشيعية الأخرى، ولاسيّما الإثناعشريّة، قد اجتذبت اهتماماً جدلياً أقل بسبب سياساتها المستكينة بصورة أساسية، لكن أتباعها عوملوا، مع ذلك، كأنهم منشقون عن "الصراط المستقيم"، وذلك في أدب كتابات الفرق والأعمال الأخرى للمؤلفين من أهل السنة. بالنسبة إلى الزيديين، الذين نجحوا بحلول نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي في تأسيس دولتين مستقلتين لهم في شمال فارس واليمن، فقد اجتذبوا اهتماماً هامشياً ضئيلاً، ولو كان ذلك على أساس إقليمي بصورة أساسية. كما أن الزيديين تبنوا مواقف دينية معينة كانت أقل عدائية اتجاه المواقف السنية رغم ممارستهم أنشطتهم السياسية فضلاً على أنهم انغمسوا في العصور الوسطى في منازعات جدلية ومواجهات سياسية مع جيرانهم الإسماعيليين في كل من فارس واليمن،[٥] لكن الإسماعيليين بقوا هدفاً رئيسياً للهجمات الجدلية وحملات النقض والتفنيد الدينية السنية.

المفاهيم الأوروبية في العصور الوسطى

كانت معارف الأوروبيين في العصور الوسطى وفهمهم الإسلام الشيعي بصفته ديناً وكذلك تقسيماته الداخلية، أكثر نقصاً وخيالية، باعتبار أن معرفتهم الإجمالية بالإسلام كانت محدودة جداً. ومما زاد المسألة سوءاً أن هذه المعرفة المحدودة كانت

مؤسسة على "جهل خيالي" أكثر مما هي على أي مصادر معلومات دقيقة كان بإمكان الأوروبيين الوصول إليها لو أرادوا ذلك. وكانت أقدم الانطباعات الغربية عن الإسلام وفهمهم إياه – ظلت قائمة لعدة قرون – متجذرة بصورة حصرية تقريباً في الجدل الديني المنحاز، باعتبار أن الأوروبيين في العصور الوسطى قصدوا تأييد المزاعم الدينية للمسيحية وإنكار التي للمسلمين. نتيجة ذلك، سرعان ما دخلوا في جدل ديني منحاز ووضعوا عمداً تمويهات عن الإسلام وتاريخه مخالفة للحقيقة بصورة فاضحة.

مع انطلاقة جيوش المسلمين وشروعها في حروب الفتوحات خارج أراضي شبه الجزيرة العربية وما نتج عنها من توسيع حدود الدولة الإسلامية الوليدة شرقاً وغرباً، زُرعت بذور العداء المستحكم بين العالمين المسيحي والمسلم. فالإسلام، أو العالم "الآخر"، تحول في مدركات المسيحية الغربية إلى مشكلة اكتسبت بمرور الوقت أبعاداً فكرية ودينية مهمة إضافة إلى الجوانب العسكرية والسياسية الأصلية. وبالفعل، كان الإسلام، الذي أثار ذلك القدر الكبير من الخوف والتوجّس في أوروبا المسيحية خلال العصور الوسطى، سيتحول إلى صدمة كبرى دائمة لأوروبا. وظلّ هذا الفهم السلبي أساساً للإسلام قائماً لقرابة ألف عام، أي حتى انصرام فترة مهمة من القرن السابع عشر عندما كان الأتراك العثمانيون، الذين أنعشوا تطلعات ماضي المسلمين وأمجاده في إمبراطوريتهم المزدهرة، لا يزالون يمثلون تهديداً عسكرياً جدياً لأمن واستقرار المسيحية والأراضي الأوروبية.

لقد اختار الأوروبيون أن يتجاهلوا الإسلام بصورة فعلية كظاهرة فكرية وعسكرية، مع إنكار مكانته بصفته ديناً توحيدياً جديداً في التقليد الإبراهيمي، وذلك لقرابة أربعة قرون بعد ظهوره. في هذه الحالة، كان الفهم الأوروبي للإسلام قد تجذّر في الخوف والجهل، الأمر الذي نتج عنه صورة بالغة السخف والتشويه للإسلام في الأذهان الغربية. تجدر الإشارة إلى أن هذه الصورة بقيت قائمة عموماً طوال العصور الوسطى وما بعدها، رغم أن الأوروبيين كانوا قد وجدوا سبيلاً إلى معلومات حول الإسلام من مصادر مختلفة خاصة بعد مشاركتهم في الحركة الصليبية التي انطلقت قرابة نهاية القرن الحادي عشر الميلادي.

إن التحقيق في طبيعة المواجهات المسيحية – الإسلامية المعقدة في أزمنة العصور

الوسطى والمراحل المختلفة في تطور الفهم الأوروبي للإسلام، هو خارج نطاق هذا الفصل.[٦] وما سنغطيه هنا هو حصراً خصائص منتقاة لهذا الموضوع. فخلال القرون الأربعة الأولى من الاحتكاك بين المسيحية والإسلام، التي دامت حتى نحو نهاية القرن الحادي عشر الميلادي، عندما ابتدأت الحركة الصليبية، كانت معرفة أوروبا بالإسلام محدودة جداً، مثلما كانت الحال مع مصادره المبعثرة. يُضاف إلى ذلك أن هذه المصادر كانت من الجنس الجدلي المنحاز بصورة أساسية، بما فيها الأعمال الجدلية التي كتبها القديس يوحنا الدمشقي (ت. قرابة ٧٥٠م) والكتب التي كتبها رجال الدين البيزنطيون، إضافة إلى التقارير العرضية للمسيحيين الأندلسيين تحت حكم المسلمين (Mozarabs). خلال هذه القرون الأولى من العلاقات المسيحية -الإسلامية، التي مثّلت فعلياً ما صار يُعرف بـ"عصر الجهل"، نظر الأوربيون إلى الإسلام كواحد من أعدائهم الأساسيين، وحاولوا فهمه في ضوء ما ورد في الإنجيل. هكذا، راحوا يفتشون عن أصول المسلمين، أو السراسينز (Saracens) كما جرت تسميتهم بطريقة مغلوطة في أوروبا خلال العصور الوسطى، وذلك في نصوص العهد القديم، بل ذهب بعض رجال الدين المسيحي الموجودين في إسبانيا [الأندلس] كأسقف طليطلة، يولُجيوس (ت. ٨٥٩م)، إلى حد تصوير الإسلام كمؤامرة خبيثة ضد المسيحية، فكان محمد بالنسبة إليهم المسيح الدجال، فيما كان ظهور الإسلام قد بشَّر بدنو موعد النبوءة.

بحلول العقود الختامية للقرن الحادي عشر الميلادي، كان الأوروبيون قد بدؤوا أيضاً الردّ العسكري على التحدي الإسلامي عبر حملات إعادة فتح إسبانيا المسلمة، التي بلغت ذروتها بفتح طليطلة عام ١٠٨٥، والحركة الصليبية لمحاربة أعداء المسيحية في الأراضي المقدسة. هكذا، ابتدأ عهد جديد في المواجهات المسيحية – الإسلامية ترافق بخروج الكثير من الحملات الصليبية إلى الشرق الأدنى حيث تمكن الصليبيون الأوروبيون من الحصول على قواعد دائمة لهم دامت قرابة قرنين من الزمن. ففي عام ١٠٩٩ تمكن الحجاج - الجنود في الحملة الصليبية الأولى (١٠٩٦ – ١٠٩٩) – من الاستيلاء على القدس، مقصدهم النهائي، لكن النصر السريع للحملة الصليبية الأولى كان يعود في جزء كبير منه إلى الانحطاط السياسي والانقسامات في معسكر المسلمين. وعمد قادة الحملة الصليبية الأولى من الفرنجة، عقب انتصارهم على

المسلمين مباشرة، إلى تأسيس أربع إمارات (دول) صغيرة في الأراضي التي فتحوها في الشرق الأدنى، وهي المنطقة التي صارت تُعرف عندهم باسم "Outremer" أو "أرض ما وراء البحر".

دوّن العديد من المؤرخين الغربيين المعاصرين أحداث الحملة الصليبية وأخبار دول الفرنجة الأربع في "أرض ما وراء البحر"، وبخاصة أخبار مملكة القدس اللاتينية التي تبوأت مكانة متفوقة على بقية دول الفرنجة بحكم احتضانها الأماكن المقدسة عند المسيحيين. كان بعض هؤلاء، مثل وليم الصوري (ت. قرابة ١١٨٤)، قد عاش فعلياً في الشرق اللاتيني، ووفروا مصادر أولية مهمة حول ما كان الصليبيون يعرفونه عن المسلمين المعاصرين لهم، لكن وليم الصوري، وهو أعظم مؤرخي الصليبيين وكان يعرف العربية وعاش وعمل في الشرق الأدنى لمدة طويلة، لا يُقدم أي معلومات مهمة حول الإسلام بصفته ديناً، على أساس أن ذلك لم يكن يعنيه كثيراً. وانسجاماً مع التقليد الذي أسسه أسلافه، تمثّل الهدف الأساسي لوليم، المنتخب أسقفاً لصور عام ١١٧٥، في إظهار أن الحروب الصليبية كانت حرباً مقدسة ضد المسلمين الكفار، وأن انتصاراتهم كانت أفعالاً إلهية تحققت عبر الفرنجة.

لم يكن الصليبيون أنفسهم مهتمين بجمع معلومات دقيقة حول المسلمين ولا حول عقائدهم الدينية. إن فقدان هذا الاهتمام يصير أكثر وضوحاً عندما نستذكر أن كلاً من الصليبيين وبعض أبرز مؤرخيهم، كوليم الصوري، وجيمس فيتري (ت. ١٢٤٠)، أسقف عكا، عاشوا لمدد طويلة على مقربة من المسلمين، وكانت لهم اتصالات عسكرية وديبلوماسية واجتماعية وتجارية مكثفة معهم. وفي الحقيقة، فإن الحكام الفرنجة والمستوطنين الصليبيين في الشرق الأدنى حصلوا على أقواتهم (القوت أو الغذاء وحاجات الحياة عموماً) عبر جماعة أهلية تتكلم العربية وتكونت بصورة أساسية من مسلمين سنة وشيعة. والخلاصة، إن الاتصال المباشر بين الفرنجة والمسلمين في أزمنة الصليبيين لم يؤدِّ إلى تحسين الفهم الغربي للإسلام، سواء في الشرق اللاتيني أم في أوروبا، لأن الصليبيين استمروا في جهلهم لكل جانب تقريباً من جوانب الإسلام ديناً وحضارة.

مع ذلك، نتيجة للحركة الصليبية، صار الأوروبيون أكثر إدراكاً لحضور الإسلام.

وهكذا، صار النبي محمد والإسلام مألوفين أكثر في أوروبا منذ العقود الأولى للقرن الثاني عشر الميلادي، فيما استمرت المعرفة التي امتلكها الأوروبيون حول هذه المسائل قائمة أساساً على مخيلتهم. بكلمات ر. و. ساوثرن (١٩١٢- ٢٠٠١)، فإن مؤلفي هذا الفهم الجديد كانوا يتصفون بجهل مخيّلة منتصرة.[٧] وبالاستناد إلى شهادات شفوية ومعلومات مغلوطة تثيرها حكايات الصليبيين العائدين إلى أوروبا وهم بجانب المواقد في بيوتهم، فإن هذه الصورة عن الإسلام وُضِعت في زمن التطورات الخيالية العظيمة في أوروبا، التي كانت تشهد آنذاك ظهور جملة كبيرة من الحكايات الشعبية الأوروبية كرومانسيات شارلمان. لذلك، ليس من المدهش أن الخرافات التي دارت حول الإسلام وانتشر تداولها بسرعة، كانت تدعي أنها توصيف موثوق للمسلمين ولتعاليمهم واستمرت في التداول حتى منتصف القرن الثالث عشر الميلادي على الأقل. طبقاً لهذه الخرافات، التي سرعان ما اكتسبت حياتها الأدبية الخاصة، فإن المسلمين كانوا وثنيين يعبدون ثالوثاً مزيفاً، وأن محمداً كان ساحراً، بل صُوّر كأحد كرادلة الكنيسة الرومانية المنشقين، وأنه فرّ إلى الجزيرة العربية حيث أسس كنيسته الخاصة به.

في غضون ذلك، حدثت بعض المحاولات المتفرقة والاستثنائية لعدد قليل من الأشخاص في أوروبا من أجل دراسة الإسلام بصورة جدية أكبر، ولاستبدال التحريفات بالملاحظات وبالدليل النصي، مع بقاء هدفهم الأساسي متمثلاً بالنقض وبالإدانة. كانت روح البحث والاستقصاء الجديدة هذه قد ظهرت في إسبانيا بصورة أساسية وأدت إلى نشأة أقدم الملاحظات الواقعية حول الإسلام بصفته ديناً. كذلك كان هناك بطرس الموقّر، وهو رئيس الدير البندكتي في كلاني في فرنسا من ١١٢٢ حتى وفاته سنة ١١٥٦، الذي كان مقتنعاً بأنه من الممكن كسب المسلمين عملياً عبر النشاط التبشيري بدلاً من إلحاق الهزيمة بهم عسكرياً. في النتيجة، اهتم بطرس بجمع المعلومات حول الإسلام خاصة في ما يتعلق بنقاط ضعفه، حتى يصير من الممكن تعرية الأركان المزيفة لهذا الدين. وبينما كان في رحلة إلى إسبانيا عام ١١٤٢، تصوّر بطرس، وهو يبقي على هذه الأهداف في ذهنه، برنامجاً ضخماً يتضمن ترجمة لعدد من النصوص الإسلامية، منها القرآن، من اللغة العربية إلى اللاتينية. وأوكل هذه المهمة

إلى فريق من المترجمين في طليطلة، التي كانت قد صارت في ذلك الوقت مركزاً لترجمة الأعمال العلمية العربية إلى اللاتينية. تمثّلت نتائج هذا المشروع الطموح في ظهور اثني عشر نصاً لاتينياً عُرفت باسم مجموعة كلانياك أو مجموعة طليطلة كانت ممثلة عن أول مصادر علمية لدراسة الإسلام في أوروبا العصور الوسطى، لكن مجموعة كلانياك أخفقت هي الأخرى في إحداث أي انطباع دائم أو مباشر على الفهم الأوروبي.

إن دراسة جدية للإسلام على نطاق واسع لم تستطع تقديم نفسها كإحدى أماني الأوروبيين المسيحيين الذين كانوا لا يزالون، وهم في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي، يتطلعون إلى إلحاق الهزيمة بالمسلمين عبر الحروب الصليبية. كانت النتيجة أن استمرت الخرافات حول الإسلام بالتداول على نطاق واسع في كل من أوروبا و"أرض ما وراء البحر"، وصارت القصص والحكايات تُعامل معاملة الروايات الصحيحة والدقيقة.

بحلول نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، كانت الحركة الصليبية قد وصلت نهاية شوطها بعد نحو قرنين من الحج و"الحرب المقدسة"، وكانت الحقيقة التاريخية للإسلام في تلك الفترة على وشك الحصول على بعض الاعتراف من جانب أوروبيي العصور الوسطى والمسيحية عموماً. راح باحثون علماء، ممن أيدوا وجهة النظر المسيحية، يتحدثون بجدية أكبر في تلك الفترة حول استبدال الحركة الصليبية بأنشطة تبشيرية بين المسلمين، وتلك كانت مساعيَ استلزمت المزيد من التقصي والبحث في الأركان الإسلامية ولغاتها. أسّس ريموند لول (ت. ١٣١٥)، على سبيل المثال، مدرسة للغة العربية في مايوركا عام ١٢٧٦ استعداداً للأعمال التبشيرية المسيحية المستقبلية. وبفضل أفكاره أيضاً، قدم مجلس فيينا توصية تتعلق بإنشاء كراسي للغات الشرقية في خمس جامعات أوروبية، لكن لم يكن لهذه الجهود سوى عدد قليل من النتائج الدائمة أيضاً، فيما برهنت جميع محاولات التبشير المنفذة أنها غير فعَّالة.

بالفعل، ما إن انقضى القرن الرابع عشر الميلادي وأزمنة العصور الوسطى اللاحقة، حتى اختفت الاندفاعة نحو دراسة الإسلام وفهمه في أوروبا تماماً مرة أخرى. في المقابل، نجد أن حكايات ماركو بولو (ت. ١٣٢٤م) الملونة وفّرت حافزاً جديداً

لتخيلات الأوروبيين حول الإسلام والشرق الأوسط. ونجد، مع نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، أن الفهم الأوروبي المعياري للإسلام، المصادق عليه من الكنيسة الرومانية، كان لا يزال يمثل صورة جدلية بالغة التشويه ومتجذرة في الجهل والتخيلات. طبقاً لذلك، بقي الإسلام مفهوماً بصورة أساسية كدينٍ مزيف وعنيف، وبقي محمد في موضع النظر كمسيح دجال.[^٨]

إذا كان الأوروبيون في العصور الوسطى قد استمروا في جهلهم المريع لأبسط الجوانب الأساسية للرسالة الإسلامية، فمما لا شك فيه أنهم كانوا أقل معرفة حتى بتقسيماتها الداخلية، بما في ذلك على نحوٍ خاص الانقسام السني - الشيعي، وبتعقيدات التفسير المتعلق بالجماعات الإسلامية وعقائدها. بالفعل، لا يوجد دليل يوحي أن حتى أكثر المؤرخين الصليبيين علماً ممن أمضوا عقوداً في الشرق الأدنى وكانت لهم اتصالات مكثفة مع المسلمين المحليين، لم يفعلوا أي جهد لجمع معلومات حول الجماعات المسلمة في المنطقة. الغريب في الأمر أن بعض هؤلاء المؤرخين الغربيين، كوليم الصوري وجيمس الفيتري، كانوا رجال دين أيضاً وخدموا أساقفة وكبار أساقفة في الدول الصليبية الموجودة في "أرض ما وراء البحر"، وكانوا يهدفون، من هذه الناحية، إلى تحويل أعضاء الجماعات المحلية المسلمة إلى ديانتهم. وبما أن الصليبيين ومؤرخيهم كانوا يتصورون الإسلام كدين مزيف أو حتى هرطقة مسيحية، فإنهم لم يكونوا مهتمين بالحصول على معلومات أولية حوله، بل إن هدفهم في النقض والإدانة كان سيجد خدمة جاهزة عبر وضع الدليل المطلوب وفبركته، والاعتقاد بالتقارير الزائفة المتداولة آنذاك.

في ظل مثل تلك الظروف، بقي الأوروبيون جاهلين تماماً تقريباً بالإسلام الشيعي واختلافاته مع الإسلام السني، رغم أن الصليبيين أقاموا منذ مطلع القرن الثاني عشر الميلادي صلات لهم مع مختلف الجماعات الشيعية في الشرق الأدنى، بدءاً بالإسماعيليين النزاريين في سوريا والفاطميين في مصر. ومن الواضح أن الصليبيين أخفقوا أيضاً في إدراك أنهم هم من جعلوا النزاريين السوريين مشهورين في أوروبا باسم الحشاشين، وأن الفاطميين كانوا ينتمون في ذلك الوقت إلى فئات منافسة من الشيعية الإسماعيلية، التي كانت هي نفسها تمثل فرعاً رئيسياً من الإسلام الشيعي.

كذلك، لم يكن الصليبيون يدركون أن الجماعات الشيعية الإثناعشرية الموجدة آنذاك في سوريا ومناطق أخرى من الشرق الأدنى، شكلت فرعاً مهماً آخر من الإسلام الشيعي. ومن الغني عن الإضافة أن الهوية الدينية الشيعية للنصيريين، المعروفين اليوم بالعلويين، لم تكن موضع اعتراف لدى الصليبيين الذين كانت لهم قلاع عدة في نواحي مستوطنات النصيريين في سوريا.

مع ذلك، نتيجة لاتصالاتهم بجماعات شيعية متنوعة، صار الصليبيون يدركون بطريقة ما، حتى في حال كانت مشوشة للغاية، وجود اختلافات معينة فرّقت الشيعة عن بقية الجماعة المسلمة. على سبيل المثال، لخّص وليم الصوري، وهو أقدم مؤرخي الصليبيين وكان مطلعاً على هذا الموضوع، ما يعرفه حول الإسلام الشيعي نحو سنة ١١٨٠ بمجرد القول إن الله، طبقاً للشيعة أنفسهم، كان يقصد تسليم رسالة الإسلام إلى علي (Hali)، النبي الحقيقي الوحيد، لكن الملاك جبريل "أخطأ" وسلم الرسالة إلى محمد (Mehemeth).[٩] أما جيمس الفيتري، وهو مؤرخ الصليبيين الآخر الذي من المفترض أن يكون قد حصّل معلومات جيدة، فيظهر بعض الوعي بالاختلافات الدينية بين الشيعة والسنة، لكنه يسيء فهم هذه الاختلافات ويقول إن أتباع علي يتبعون شريعة تختلف عن الشريعة التي أقرها محمد، الذي تعرض هو الآخر، طبقاً لجيمس، للافتراء عليه من مؤيدي علي.[١٠]

لم يكن إلا بعد تبني فارس الصفوية الشيعية الإثناعشرية ديناً للدولة عام ٩٠٧/١٥٠١ أن بدأ الأوروبيون المرتحلون إلى تلك البلاد جمع معلومات موثوقة أكثر حول الإسلام الشيعي. والخلاصة أن الأوروبيين في أزمنة الصليبيين والقرون اللاحقة حافظوا على جهلهم التام تقريباً بالشيعية وبالانقسامات الداخلية للإسلام عموماً، بما في ذلك عقائد الجماعات الشيعية المتنوعة التي كان للصليبيين تعاملات مكثفة معها.

بالتسليم بذلك، يصير الأمر أكثر إدهاشاً عندما يدعي الصليبيون أنهم اكتسبوا معرفة بالتعاليم والممارسات السرية للإسماعيليين النزاريين السوريين، أقدم المسلمين الشيعة الذين تعاملوا معهم. حدثت حروب متقطعة بين النزاريين والصليبيين حول حصون وقلاع متنوعة وسط سوريا، وهذا لم يكن إلا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي بصورة خاصة، عندما تولى راشد الدين سنان قيادة النزاريين السوريين.

حينذاك، بدأ الرحالة الغربيون والبعثات الديبلوماسية ومؤرخو الصليبيين الكتابة حول أتباع "شيخ الجبل" الغامض، الذين أطلقوا عليهم في لغاتهم الأوروبية تسمية أخذت صيغاً متنوعة من مصطلح "حشاش".

من الواضح أن مصطلح "حشاش" مشتق من صيغة مبالغة لكلمة حشيشة بالعربية (جمعه حشيشية أو حشيشيّن)، وأُطلق على النزاريين للإساءة إليهم من المسلمين الآخرين بمعنى "أصحاب السلوك الأخلاقي المتراخي"، وقد التقطت التسمية محلياً في بلاد الشام لدى الصليبيين ومراقبيهم الأوروبيين.

في غضون ذلك، بقيت الدوائر الصليبية ومؤرخوها الغربيون جاهلة تماماً، كما أسلفنا، بالإسلام وبعقائده، بما في ذلك عقائد الإسماعيليين والشيعة الآخرين. وفي ظل مثل تلك الظروف، بدأت دوائر الفرنجة نفسها وضع وتداول عدد من الحكايات، في كلٍ من المشرق اللاتيني وأوروبا، حول الممارسات السرية للنزاريين الإسماعيليين. لقد تأثر الصليبيون على نحوٍ خاص بالتقارير المبالغ فيها كثيراً والشائعات الخاصة بالاغتيالات النزارية والسلوك الجريء لفدائييهم من الشباب المخلصين الذين نفذوا عمليات مستهدفة في أماكن عامة غالباً ما فقدوا فيها أرواحهم أثناء التنفيذ. وهذا يفسر سبب كون هذه القصص تدور حول تجنيد هؤلاء الفدائيين وتدريبهم: قصص كان القصد منها تقديم تفسيرات مقنعة للسلوك الذي كان سيبدو، لولا ذلك، غير منطقي أو غريب بالنسبة إلى العقل الأوروبي في العصور الوسطى.

لقد أُلّفت ما أطلقت عليه تسمية خرافات الحشاشين من عدد من الحكايات المنفصلة، لكنها مترابطة في ما بينها، ومنها "خرافة التدريب" و"خرافة الجنة" و"خرافة الحشيش" و"خرافة قفزة الموت". كان تطور الخرافات تدريجياً وعلى مراحل حتى بلغت ذروتها في نسخة مركبة شاعت بين الناس من تأليف ماركو بولو.[١١] كان هذا الرحالة البندقي قد أضاف مساهمته الخاصة إلى هذا الحقل الخيالي من المعرفة في صورة "حديقة جنة سرية"، حيث كان يجري توفير اللذات الجسدية لمن كانوا سيصيرون فدائيين ضمن جزء من تدريبهم وتثقيفهم عقائدياً على يد قائدهم الشرير "الشيخ".

كانت خرافات الحشاشين قد حققت انتشاراً واسعاً في العقود الأولى من القرن

الرابع عشر وصارت مقبولة كوصف موثوق لممارسات النزاريين السرية، ما يذكرنا بالأسلوب الذي تعامل به الجدليون المسلمون القدماء مع "الخرافة السوداء" المناوئة للإسماعيليين، باعتبارها تفسيراً صحيحاً ودقيقاً لدوافع الإسماعيليين ومعتقداتهم وممارساتهم. الجدير بالذكر أن خرافات الحشاشين لا تظهر في أي نصوص إسلامية معاصرة، ولم ترد إشارة إلى النزاريين باستخدام مصطلح "حشيشيّ" المسيء للسمعة.[١٢] المصادر النصية حول الإسماعيليين النزاريين، التي تشرح تعاليمهم وممارساتهم الفعلية، لم تكن في متناول الأوروبيين إلا في العقود المتأخرة للقرن التاسع عشر الميلادي. في غضون ذلك، استمر تصوير النزاريين في المصادر الأوروبية خلال العصور الوسطى، حتى تلك المتأخرة، كنظام خبيث من القتلة الحشاشين المدمنين المصممين على القتل وإحداث الفوضى بدم بارد.

مع إقامة الشيعية الإثناعشرية ديناً للدولة في فارس الصفوية عام ٩٠٧/١٥٠١، مُهِّدت الأرض، كما أسلفنا، لتوفير أفضل للمعلومات حول الإسلام الشيعي للأوروبيين الآتين لزيارة تلك البلاد، كما أن كثيرين من الأوروبيين ارتحلوا إلى فارس في أعقاب تزايد الاتصالات الديبلوماسية والتجارية والثقافية بين الصفويين والقوى الأوروبية، وبعض هؤلاء الأوروبيين، كالسير جون تشاردن (١٦٤٣- ١٧١٢)[١٣]، أقاموا هناك مدداً طويلة. كتب العديد من هؤلاء الزوار الأوروبيين روايات شاهد عيان حول البلاط الصفوي والشعائر الدينية والممارسات العامة في فارس، ولكنّ كتابات الرحلات للديبلوماسيين والتجار والمبشرين، التي كان من الممكن استخدامها في الحياة الأكاديمية بصفتها موادّ مرجعية قيّمة حول جوانب من الإسلام الشيعي كما شاهدها مؤلفوها، لم تجذب سوى القليل من الانتباه في أوروبا.

لم يكن الباحثون الأوروبيون، الذين تدربوا في الدراسات اللاهوتية وفقه اللغة، قد وجدوا سبيلاً بعد إلى النصوص الإسلامية التي كانت ستُحدث اختراقاً في دراستهم للإسلام بعيداً عن افتراضات ومزاعم الجدليين المناوئين للإسلام من الأجيال السابقة. بالفعل، تعود بدايات الدراسات المنظّمة للعلوم الدينية والتاريخية الإسلامية في أوروبا إلى أواخر القرن السادس عشر الميلادي، عندما افتُتح تعليم منتظم للعربية في الكلية الفرنسية في باريس. والحقيقة أن انطلاقة الدراسات الجدية للمصادر الإسلامية في

أوروبا لم تحدث إلا بعد تأسيس أقسام للعربية في ليدن عام ١٦١٣، وفي كمبريدج وأوكسفورد في ثلاثينيات القرن السابع عشر الميلادي.

في غضون ذلك، تزايدت معرفة الأوروبيين بالنصوص العربية نتيجة الاتصالات التي تطورت مع الإمبراطورية العثمانية، لكن ذلك لم يكن إلا مع بدايات القرن الثامن عشر الميلادي، أي عصر التنوير (بكل تأكيده استخدامَ العقل الإنساني لتحصيل فهم لكل الموضوعات)، فبدأت المقاربات العلمية اتجاه دراسة الإسلام تأخذ مجراها في نهاية الأمر لتحل تدريجياً محل الإطار الذهني الضيق والجدلي بصورة صارمة، الذي حدثت ضمنه، حتى تلك الفترة، غالبية استقصاءات الأوروبيين في العصور الوسطى حول الإسلام.[١٤] إن اختفاء الميل العام إلى تفضيل الروايات الخيالية والجدلية على المعرفة الموضوعية القائمة على الدليل النصي الموثوق، وزيادة توافر مجموعات المخطوطات الإسلامية الغنية في المكتبة الملكية في باريس وغيرها من المكتبات في أوروبا، مهّدا السبيل للدراسة الأكاديمية للإسلام في أوائل الأزمنة الحديثة ضمن الحقل الأكبر للاستشراق.

ما إن حل فجر القرن التاسع عشر الميلادي، حتى كان المستشرقون الأوروبيون مستعدين لاستقصاء الإسلام بصفته ديناً بطريقة علمية ومنهجية، وذلك من أجل الفهم وليس الإدانة.

منظورات المستشرقين

الاستشراق العلمي القائم على دراسة الدليل النصي بدأ فعلياً في أوروبا مع إنشاء مدرسة اللغات الشرقية فيفانتيس عام ١٧٩٥ في باريس. وصار البارون آ. ي. سيلفستر دي ساسي (١٧٥٨ - ١٨٣٨)، وهو أشهر مستشرقي زمانه، أول أستاذ للعربية في ذلك المعهد المؤسس حديثاً، ثم عُيّن عام ١٨٠٦ لكرسي اللغة الفارسية الجديد في الكلية الفرنسية. وبوجود أعداد متزايدة باستمرار من الطلبة ودائرة متوسعة من التلاميذ، اكتسب دي ساسي امتيازاً فريداً بكونه أستاذاً للعديد من المستشرقين البارزين في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي. كذلك تلقت الدراسات الشرقية، في

الوقت نفسه، دفعة مهمة من الحملات النابليونية على مصر وسوريا ما بين ١٧٩٨ – ١٧٩٩م. ففي أعقاب هذه التطورات، حدث تزايد مهم في عدد المستشرقين في أوروبا، خاصة في فرنسا وألمانيا، بالإضافة إلى الزيادة في كراسي اللغات الشرقية في الجامعات الأوروبية، كما وَجد الاهتمام البحثي المدعوم في الاستشراق تعبيراً له في صدور ونشر الدوريات المتخصصة، بدءاً بمجلة Fundgruben des Orients عام ١٨٠٩، وتأسيس الجمعيات العلمية.

ابتدأ الباحثون الأوروبيون في تلك المرحلة إنتاج دراساتهم للإسلام على أساس من النصوص العربية، التي توافرت لهم آنذاك في صورة مخطوطات، وعلى التراث الإسلامي نفسه، لكن جُلّ النصوص الأصلية المتوافرة في أوروبا في ذلك الوقت كانت من تأليف مؤلفين من أهل السنة وعكست منظوراتهم الخاصة، في حين أن عدداً قليلاً من النصوص الشيعية وجد طريقه إلى المكتبات الأوروبية إبّان القرن التاسع عشر الميلادي. كانت النتيجة أن المستشرقين درسوا الإسلام طبقاً للمنظورات السنية لمصادرهم المخطوطة. وباستعارتهم التصنيفات من سياقاتهم المسيحية الخاصة، عاملوا التفسيرات السنية للإسلام باعتبارها تمثل "الرشدية"، بالمقابلة مع الشيعية التي اعتبروها تمثل "الزندقة" أو "الإلحاد" عندما تكون في صورتها المتطرفة.

استمرت المقاربة ذات المركزية السنية في دراسة الإسلام، حتى عند تطبيقها على أسس علمية، وهي تحتل مكانة مرموقة بدرجات متفاوتة في البحث الغربي في هذا الحقل، وبالشكل الذي تنعكس به في مداخل [عناوين مقالات موسوعة ما] الطبعة الأولى من **الموسوعة الإسلامية**، المنشورة بالإنكليزية والفرنسية والألمانية خلال ١٩١٣ – ١٩٣٨، وكانت نتيجة لتضافر جهود معظم المستشرقين البارزين في تلك المدة. لم تكن الطبعة المنقحة لهذه الموسوعة، المنشورة خلال ١٩٥٤ – ٢٠٠٤، أفضل حالاً بكثير من الطبعة الأولى، رغم أن كثيراً من النصوص الشيعية كانت قد صارت متوافرة خلال المدة الفاصلة بين الطبعتين.

المنظورات المُرشدة للطبعة الثالثة لهذا العمل المرجعي النموذجي هي وحدها التي يمكن القول، من مجريات عملية النشر التي بدأت منذ ٢٠٠٧، إنها تحسّن الوضعية وتعدّلها. أما **الموسوعة الإيرانية** (*Encyclopaedia Iranica*) و**الموسوعة الإسلامية**

(*Encyclopaedia Islamica*) الأحدث عهداً، فاشتهرتا بمعالجتهما الإسلام الشيعي والمسلمين غير العرب بطريقة أكثر توازناً.

الجدير بالذكر – على كل حال – أن مستشرقي القرن التاسع عشر الميلادي هم من اختصوا الإسماعيليين كجماعة شيعية رئيسية ليكونوا موضع اهتمامهم في البحث والدراسة، رغم غياب مخطوطات إسماعيلية تحت تصرفهم بعد. أما السبب غير المباشر الذي قدح زناد الموجة الجديدة من اهتمام المستشرقين بالإسماعيليين، فيعود إلى الروايات المناوئة للإسماعيليين الواردة في المصادر السنية، التي بدت كأنها تُكمّل ما جاء في المصادر الأوروبية بخصوص خرافات الحشاشين، وهي خرافات لم تفقد سحرها أبداً. إن ذلك كله يُفسر لماذا اهتم عدد من المستشرقين البارزين، بدءاً بدي ساسي الذي كان قد عرّف الإسماعيليين بصورة صحيحة كفرعٍ من الإسلام الشيعي، بإسماعيلية فارس وسوريا إلى جانب الفاطميين في مصر.

عناية دي ساسي بتقصي أوائل الإسماعيليين جاءت نتيجة ارتباطهم باهتمامه بموضوع الديانة الدرزية الذي كرس له حياته،[١٥] ثم إنه نجح أخيراً في حل لغز تسمية الحشاشين، فقد بيّن في دراسة له بعنوان "Memoir" المصنفة في الأصل عام ١٨٠٩، علاقة الصيغ المتنوعة لهذا الاسم، كـassassini وassissini، بالكلمة العربية "حشيش"، مجادلاً بأنها اشتُقت من صيغة عربية بديلة هي "حشيشة" واستشهد بتطبيق أبي شامة لهذه العبارات وإطلاقها على النزاريين الإسماعيليين في سوريا إبّان العصور الوسطى.[١٦] وبالبناء على المصادر السنية المعادية عموماً والروايات الخيالية للصليبيين، وجد دي ساسي نفسه مضطراً عن غير عمد – جزئياً على الأقل – إلى تأييد "الخرافة السوداء" الموجودة عند الجدليين السنة وخرافات الحشاشين عند الدوائر الصليبية.

لقد مهّدت أعمال دي ساسي السبيل أمام استقصاءات المستشرقين اللاحقين حول الإسماعيليين. أشهر هذه الدراسات الاستشراقية للإسماعيليين المقروءة على نطاق واسع كتاب حول الإسماعيليين النزاريين في فترة آلَموت من تأليف جوزيف فون هامر–بيرغشتال (١٧٧٤– ١٨٥٦)، المستشرق/الديبلوماسي النمساوي. وكان فون هامر–بيرغشتال قد قبل في كتابه المنشور أصلاً بالألمانية عام ١٨١٨، خرافات الحشاشين بصورتها الكاملة إضافة إلى التشهير الذي كاله على الإسماعيليين

منتقصوهم من أهل السنة.[١٧] حقق هذا الكتاب نجاحاً كبيراً في أوروبا؛ وسرعان ما تُرجم إلى الفرنسية والإنكليزية واستمرت معاملته كتاريخ نموذجي للإسماعيليين النزاريين. مع ذلك، يجب تذكّر أن فون هامر، الذي استخدم تواريخ الصليبيين المتنوعة إضافة إلى المخطوطات الإسلامية الموجودة في المكتبة الإمبراطورية في فيينا وتلك التي كانت ضمن مجموعته الشخصية، لم يكن لديه وصول إلى أي مصدر إسماعيلي واحد من أي مرحلة تاريخية.[١٨]

لم يحقق البحث الأوروبي في الدراسات الإسماعيلية حتى ثلاثينيات القرن الماضي إلا تقدماً هامشياً طفيفاً، مع استثناءات قليلة، باعتبار أن الحكايات والجدل المناوئ للإسماعيليين الخاص بالأجيال السابقة واصلت قدرتها على تقرير المنظورات الأساسية التي على أساسها جمع المستشرقون الأوروبيون مصادرهم للبحث وللتنقيب في تاريخ هذه الجماعة الشيعية.

في غضون ذلك، تمَّ اكتشاف بعض المخطوطات الإسماعيلية في سوريا واليمن وآسيا الوسطى. وباشرت قلة قليلة من المستشرقين الفرنسيين والروس بصورة أساسية دراسة هذه المواد والتعامل معها، في حين بقي الوصول إلى نصوص إسماعيلية على أي نطاق ذي أهمية محدوداً إلى حدٍ ما.[١٩]

البحث الحديث في الإسلام الشيعي

حتى نحو منتصف القرن العشرين، لم يتمكن التقدم المنظّم في الدراسات الإسلامية من إنجاز أي تحسّن مهم في الاستقصاء العلمي للإسلام الشيعي وفروعه المتنوعة، على أساس أن المواد النصية الشيعية من أي نوع بقيت نسبياً خارج نطاق وصول الباحثين الغربيين الذين اضطروا إلى مواصلة اعتمادهم على المصادر السنية. هناك محاولات متفرقة حدثت إبّان كامل القرن التاسع عشر للحصول على مخطوطات شيعية للمكتبات والمجموعات الشخصية في أوروبا، أما طباعة النصوص الشيعية ونشرها، منها الخاصة بالإثناعشريّين، فما كانت من ناحية عملية إلا استثناء لانشغال المستشرقين المعاصرين. بالفعل، لم تُنتقَ الشيعية لتكون حقلاً رئيسياً للاهتمام من

جانب الاستشراق. مع ذلك، ثمة عدد قليل من الخروق المهمة.

في ما يتعلق بسياق ندرة النصوص الشيعية في الغرب، لا نستطيع تحميل المساهمات الرائدة للعديد من الباحثين، ولاسيّما جوليوس فلهاوزن (١٨٤٤- ١٩١٨م) وإغناز غولدزيهر (١٨٥٠- ١٩٢١م)، فوق طاقتها.[٢٠] ففي حين عمد الباحث الألماني البارز فلهاوزن إلى تخليص الأحداث المعقدة للفترة التكوينية للإسلام والشيعية وعزلها بعضها عن بعض،[٢١] تقصّى ونقّب المستشرق الهنغاري المشهور غولدزيهر في الكثير من العقائد الشيعية، مفنّداً أيضاً الأساطير الغربية المعاصرة التي تنسب نشأة الإسلام الشيعي إلى مشاعر الفرس المناوئة للعرب،[٢٢] ولكن غولدزيهر كان في الأساس قد تأثّر بانحياز مصادره التي تغْلُب عليها السنية ضد الشيعة.

في وقت لاحق - إلى حدٍّ ما - قدّم رودولف شتروطمان (١٨٧٧- ١٩٦٠م) مساهمات رائدة إلى الدراسات الزيدية والإسماعيلية على أساس من مصادر أصلية، إلى جانب متابعة اهتماماته بالشيعية الإثناعشرية.[٢٣] أما أولى المحاولات لإنجاز تاريخ للشيعية الإثناعشرية، فكانت لدوايت م. دونالدسون (١٨٨٤- ١٩٧٦م)، المبشر المسيحي العامل في فارس،[٢٤] الذي بقي كتابه المنشور عام ١٩٣٣ العمل النموذجي حول الشيعية الإثناعشرية لعدة عقود.

في أعقاب ذلك، سعت مجموعة مختارة من الباحثين إلى تكريس المزيد من الاهتمام الجدي بدراسة الإسلام الشيعي بفروعه المختلفة. واستقصى هؤلاء الباحثون، بقيادة المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (١٨٨٣- ١٩٦٢م)، التشيع، مع تركيز خاص على أبعاده الروحية والباطنية والصوفية، كما يظهر في تقليديه الإثناعشري والإسماعيلي. انفتحت، في غضون ذلك، إمكانات بحثية جديدة نتيجة تأثيرات تجمعت من دراسة كثير من النصوص الشيعية، ولاسيّما من التراث الإمامي الإثناعشري الذي كان قد ظهر في صورة مطبوعات حجرية وطباعية في كل من فارس والعراق ولبنان والهند. صار ماسينيون، في الحقيقة، رائداً في دراسات الإسلام الشيعي الحديثة في الغرب، وساهم أيضاً في إطلاق أعمال العديد من باحثي الجيل التالي، ولاسيّما بول كراوس (١٩٠٤- ١٩٤٤م) وهنري كوربان (١٩٠٣- ١٩٧٨م).

تعتبر مساهمات كوربان، الذي عمل خلفاً لماسينيون في معهد "École Pratique

des Hautes Études"، في باريس، قيّمة في فهم الفكر الشيعي عموماً، وفهم جوانبه الثيوصوفية والميتافيزيقية كما تطورت في فارس خصوصاً. ومما لا شك فيه أن أعمال كوربان، التي تعكس فوائد تعاونه الوثيق مع العديد من الباحثين الدينيين في التراث الشيعي الإثناعشري في فارس، تمثّل المصدر الوحيد والأكثر أهمية في أي لغة أوروبية حول عدد من الجوانب الفكرية للتشيع. وكان القسم الأعظم من كتابات كوربان، منها تحقيقه عدداً من النصوص الإثناعشرية والإسماعيلية، قد ظهرت في سلسلته الخاصة *Bibliothèque Iranienne*، المنشورة في طهران وباريس في آن معاً بدءاً من ١٩٤٩.[٢٥]

مع ذلك، لم تُعقد أول ندوة حوارية عالمية خُصصت بكاملها للتشيع الإثناعشريّ، رغم هذه الإنجازات، إلا في ١٩٦٨.[٢٦] وقد احتُفل بهذه المناسبة عقب ذلك بأربعين عاماً عبر مجموعة من المقالات تناولت الشيعية الإمامية ونُشرت تكريماً لإتان كوهلبيرغ.[٢٧] بحلول ستينيات القرن الماضي، أخذ عدد من الإسلاميين وعلماء الدين من جماعة الإثناعشرية زمام المبادرة في معالجة عقائد فرعهم من الشيعية على أسس منظّمة، لكنها كانت تقليدية. وعقد علماء الدين أولئك، كالعلامة سيد محمد حسين طباطبائي (١٩٠٣- ١٩٨١م)[٢٨] حلقات تعليمية في مراكز دينية في فارس، ولاسيّما في قم وأصفهان ومشهد. استمرت تلك المؤسسات في تدريب أعداد مهمة من علماء الدين الشيعة الإثناعشريّين التقليديين في فارس. وتجدر إضافة أن حواراً جديّاً بين علماء شيعة تقليديين ونظرائهم من الغربيين لم يحدث حقيقة بعد على أي نطاق ذي معنى، فيما يقدم أفراد من الأكاديميين المنتمين إلى إحدى الجماعات الشيعية، كالسيد حسين نصر، مساهمات مهمة إلى دراسة التشيع.

في الإجمال، تعرضت الدراسات الشيعية لتهميش كبير في البلدان الإسلامية خارج إيران والعراق، حيث وُجدت مراكز دينية مهمة وتقاليد دينية شيعية حيوية، إضافة إلى مجموعات هائلة من المخطوطات الشيعية. الدراسات الإسلامية في إيران تتضمّن بالدرجة الأولى دراسات شيعية، بل دراسات إثناعشرية على وجه الخصوص، مع تركيز على حقول الكلام والفلسفة والفقه إضافة إلى المساهمات الشيعية في الدراسات القرآنية والحديث.

برز اهتمام حديث في دراسة الإسلام الشيعي في إيران، بل على المستوى العالمي

إلى حدٍّ ما، وقد أثارته الثورة الإسلامية لعام ١٩٧٩؛ برهنت الثورة الإسلامية أنها نقطة تحوّل ليس في النسيج الاجتماعي – السياسي لإيران فحسب، بل في شعبية الصيغة الإيرانية من التشيع الإثناعشري وأسسه الدينية في ظل قيادة طبقة من رجال الدين قوية سياسياً. نتج عن ذلك تكريس اهتمامٍ متزايدٍ بسلسلة جديدة من موضوعات البحث كالعلاقة بين الإسلام الشيعي وبنية المَرجعية – السلطة للدولة. وازدادت، في الوقت نفسه، دراسة الإسلام الشيعي بمقدار كبير، مع الإشارة إلى صيغته الإثناعشرية بصورة خاصة، في إيران في أعقاب تأسيس الجمهورية الإسلامية في ظل القيادة العليا لآية الله الخميني (١٩٠٢- ١٩٨٩م) ودعوته إلى عقيدة "ولاية الفقيه". كانت النتيجة أن أعداداً ضخمة من المصادر الأولية، منها النصوص الكلاسيكية للتراث الشيعي الإمامي الإثناعشري، إضافة إلى أعمال الإثناعشريّين في حقول التاريخ والكلام والفقه، أخذت طريقها المتواصل إلى التحرير والنشر تحت رعاية المؤسسات الدينية لإيران، كما حدثت محاولات مؤسساتية اتجاه دراسة الإسلام الشيعي في إيران.

في هذا المجال، بالإضافة إلى المشروعات الضخمة التي ترعاها مؤسسات البلاد الدينية، تجدر الإشارة الخاصة إلى منظمتين أكاديميتين مسؤولتين عن إصدار موسوعات إسلامية متعددة الأجزاء بالفارسية تضمّان الكثير من المداخل حول شخصيات وعقائد وأحداث شيعية.[٢٩] وباختصار، فإن الباحثين والمؤسسات الإيرانية المعاصرة يقدمون مساهمات أساسية إلى حقل الدراسات الشيعية الحديث.

في غضون ذلك، شهد الغرب بروز جماعة مختارة من باحثين ينتمون إلى جيل جديد، كإيتان كوهلبيرغ، وحامد ألجار، ون. كالدر (١٩٥٠- ١٩٩٨م)، وم.ع. أمير- معزي، وآ. نيومان، وس. أمير أرجومند، ور. غليف، عملوا على إنتاج بعض الأعمال البالغة التأثير التي تتعلق بجوانب متنوعة من التشيع الإثناعشري. مع ذلك، كان الوقت سيستغرق نصف قرن قبل صدور كتاب لـ م. مومن حول الموضوع نفسه تفوّق على كتاب دونالدسون بأسلوب بحثه وشموليته.[٣٠] والجدير بالذكر أيضاً أن عدداً قليلاً من الباحثين، في الغرب أو بلدان إسلامية، كرّسوا انتباههم إلى فروع الإسلام الشيعي كافة. وفي عهد قريب، نجد أن ويلفيرد مادلونغ هو الوحيد الذي قدم مساهمات أصلية إلى دراسة فروع الإثناعشرية والإسماعيلية والزيدية، وكتب أيضاً

مداخل مؤثرة حول اثنين منها للطبعة الثانية من **الموسوعة الإسلامية**[٣١]. كذلك نقّب جوزيف فان إس في الجوانب اللاهوتية للتقاليد الشيعية المتنوعة في عمله الضخم حول الثيولوجيا الإسلامية.[٣٢]

أما الدراسات الإسماعيلية، فكان لها مسارها الخاص في التطور في الأزمنة الحديثة على أساس أنها حقل جديد في الدراسات الإسلامية. خضع هذا الحقل فعلياً لعملية ثورية خلال مدة قصيرة نسبياً من الوقت نتيجة اكتشاف ودراسة نصوص إسماعيلية حقيقية على نطاق واسع، وهي مصادر مخطوطة كانت محفوظة في مجموعات كثيرة في اليمن وسوريا وفارس وآسيا الوسطى وأفغانستان وجنوب آسيا. كان هذا الاختراق قد حدث واقعاً في ثلاثينيات القرن الماضي في الهند، حيث احتفظ بمجموعات مهمة من المخطوطات الإسماعيلية التي استُحضرت أساساً عبر جهود فلاديمير إيفانوف (١٨٨٦– ١٩٧٠م)، المستشرق الروسي الذي كان آنذاك قد استوطن في بومباي.[٣٣] وكان سلطان محمد شاه آقا خان الثالث (١٨٧٧– ١٩٥٧م)، وهو الإمام الثامن والأربعون للإسماعيليين النزاريين، قد كلّف إيفانوف عام ١٩٣١ إجراء بحث منهجي في أدب الإسماعيليين وتاريخهم.

تلقى البحث الحديث في الدراسات الإسماعيلية دفعة إضافية عبر جهود ريادية لثلاثة باحثين من الإسماعيليين البهرة هم آصف ع. ع. فيضي (١٨٩٩– ١٩٨١م) وحسين ف. الهمداني (١٩٠١– ١٩٦٢م) وزاهد علي (١٨٨٨– ١٩٥٨م). كان هؤلاء الثلاثة قد تلقوا تعليمهم الجامعي في إنكلترا، وصاروا ينتجون في تلك المدة دراسات علمية مبنية على مجموعاتهم من مخطوطات أجدادهم. ووهبت في ما بعد أجزاء من مجموعات المخطوطات تلك إلى معاهد أكاديمية متنوعة حتى صارت متوافرة بهذا الشكل للباحثين عامّة. تعاون أولئك الباحثون البهرة أيضاً مع إيفانوف الذي كان قد تمكن، في غضون ذلك، من الوصول إلى التراث الأدبي للإسماعيليين النزاريين. نتيجة ذلك، صنّف إيفانوف أول فهرس مفصل للأعمال الإسماعيلية، حيث ذكر نحو ٧٠٠ عنوان منفصل شهدت على ثراء الآثار الفكرية والأدبية الإسماعيلية وتنوعها المجهول حتى تلك الفترة.[٣٤] لقد وفّر نشر هذا الفهرس عام ١٩٣٣ إطار عمل علمي للمرة الأولى، وأتاح المجال لمزيد من البحث في هذا الميدان، الأمر

الذي بشّر بحقبة جديدة تماماً في حقل الدراسات الإسماعيلية.

تلقت الأبحاث الإسماعيلية دفعاً رئيسياً آخر عبر إنشاء "الجمعية الإسماعيلية" في بومباي عام ١٩٤٦ تحت رعاية آقا خان الثالث. ولإيفانوف دور حاسم في خلق "الجمعية الإسماعيلية" التي تألفت منشوراتها من رسائله الخاصة إضافة إلى تحقيق وترجمة نصوص إسماعيلية نزارية.[٣٥] كذلك جمع إيفانوف عدداً كبيراً من المخطوطات العربية والفارسية لمصلحة مكتبة الجمعية، وجعلها متوافرة للعديد من الباحثين كهنري كوربان، الذي كان آنذاك في طور الولوج إلى هذا الحقل الجديد من الدراسات الإسلامية. وبدأت نصوص إسماعيلية كثيرة تخضع لتحرير نقدي، الأمر الذي مهد السبيل لمزيد من التطور في الدراسات الإسماعيلية.

بحلول عام ١٩٦٣، أي عندما نشر إيفانوف طبعة موسعة لفهرسته المتعلقة بالإسماعيلية، كانت الكثير من المصادر الإضافية قد صارت معروفة، وكان التقدم الذي تحقق في الدراسات الإسماعيلية مدهشاً حقاً.[٣٦] أما التطور اللاحق في استعادة النصوص الإسماعيلية ونشرها مع ما رافقها من دراسات وأبحاث علمية، فانعكس في نشر فهرسين لاحقين أحدهما من تصنيف إسماعيل ق. بوناوالا والآخر لمؤلف الكتاب الحالي.[٣٧] في غضون ذلك، كانت هذه التطورات قد مكّنت مارشال ج. س. هدجسون (١٩٢٢- ١٩٦٨م) من تصنيف أول تاريخ علمي للإسماعيليين النزاريين في فترة آلَموت، إلى أن حلّ أخيراً محل كتاب فون هامر-بيرغشتال الجدلي المنحاز من القرن التاسع عشر.[٣٨] في الوقت نفسه، أنتج جيل جديد من الباحثين، ولاسيّما ب. لويس، وس. م. ستيرن (١٩٢٠- ١٩٦٩م)، وويلفيرد مادلونغ، وعباس همداني، دراسات أصيلة تناولت بوجه خاص أوائل الإسماعيليين وعلاقتهم بالقرامطة المنشقين.

تقدَّم البحث في الدراسات الإسماعيلية بوتيرة سريعة خلال العقود القليلة الماضية عبر جهود جيل آخر من الباحثين ضمّ إسماعيل ق. بوناوالا، وهاينز هالم، وبول إي. ووكر، وم. بريت. وبحلول تسعينيات القرن الماضي كان المؤلف الحالي قادراً على إنتاج مسوحات للتاريخ الإسماعيلي.[٣٩] واهتمّ باحثون عديدون آخرون، كعلي س. آساني، وعظيم نانجي، وعزيز إسماعيل بالتقليد الستبانثي للخوجة النزاريين في جنوب آسيا، بالصورة التي انعكس فيها في أدب الجنان الولائي.

مع ذلك، تبقى الدراسات الإقليمية والأنثروبولوجية للإسلام الشيعي متخلفة عموماً. وكائناً ما يكون الأمر، فإن البحث الإسماعيلي يَعِدُ بالاستمرار حتى بسرعة أعظم باعتبار أنه يجري اكتشاف نصوص إسماعيلية جديدة بصورة متتالية في بدخشان (المقسمة اليوم بين طاجكستان وأفغانستان) ومناطق أخرى، بل إن الإسماعيليين أنفسهم صاروا أكثر اهتماماً بدراسة تراثهم الخاص.

في هذا السياق، يصير عمل "معهد الدراسات الإسماعيلية"، الذي تأسس في لندن عام ١٩٧٧ على يد صاحب السمو الأمير كريم آقا خان الرابع، وهو الإمام التاسع والأربعون والحاضر للإسماعيليين النزاريين، ممثلاً عن مَهمة بالغة الأهمية. يقدم هذا المعهد اليوم مساهماته الخاصة إلى حقل الدراسات الإسماعيلية عبر برامج متنوعة للبحث والنشر إضافة إلى عمله على جعل المصادر الإسماعيلية متوافرة للباحثين على مستوى العالم. فمكتبة المعهد تضم أكبر مجموعة من المخطوطات الإسماعيلية في الغرب، وبالإضافة إلى المجموعات التي سبق أن توافرت لـ"الجمعية الإسماعيلية" وتنامت عبر عملية شراء متواصل، يملك المعهد اليوم مجموعة زاهد علي وجزءاً من مجموعة همداني من المخطوطات الإسماعيلية.[٤٠]

إن أكبر مجموعة واحدة من تراتيل الجنان، المدونة بالخط الخوجكي بصورة أساسية، نجدها أيضاً في مكتبة المعهد. ونجد حالياً أن الإسماعيليين البهرة في الهند، الذين لديهم مجموعات ضخمة من المخطوطات الإسماعيلية في مكتباتهم في سورات وبومباي، لا يجعلون هذه المصادر متاحة للباحثين، ولا ينفذون هم أنفسهم عملية تحرير ونشرٍ لهذه النصوص الإسماعيلية، لأن قياداتهم لا تسمح لهم بذلك.

أما الدراسات النصيرية (العلوية) - إلى حد أقل بكثير الزيدية - فقد بقيت حتى أزمنة قريبة جداً مجالات متخلفة نسبياً ضمن الدراسات الشيعية لجهة الأبحاث من داخل هذه الجماعات أو الغرب. رغم ذلك، يبدو أن تقدماً كبيراً تحقق حالياً في الدراسات الزيدية. ومن المعروف أن مجموعات ضخمة من المخطوطات، التي تتناول الموضوعات الدينية والفقهية الزيدية، يُحتفظ بها في مواضع مختلفة في اليمن، حيث تتركز الجماعة هناك بصورة حصرية. وجرت خلال العقود الأخيرة أبحاث كثيرة حول الزيدية في اليمن، كما يوجد في الغرب أيضاً عدد من الباحثين الذين

كرسوا أنفسهم لدراسة تاريخ الزيدية وفكرها. فقد ظهر و. مادلونغ كباحث وحيد قدم مساهمات مهمة إلى هذا الحقل من الدراسات الشيعية بعد التحقيقات الريادية لـ ر. شتروطمان، وإلى حدٍ أقل إي. غريفيني (١٨٧٨- ١٩٢٥م)، وسي. فان أريندونك (١٨٨١- ١٩٤١م). وبالفعل، من الممكن اعتبار مادلونغ مؤسساً للدراسات الزيدية الحديثة في الغرب. ومن بين الباحثين العصريين الآخرين ممن كتبوا حول الزيدية، تجدر الإشارة إلى ب. أبرَهاموف وم. س. خان.[٤١]

بالنسبة إلى البحث في النصيريين، الذين يُسمون اليوم بالعلويين، فقد كان أكثر تعقيداً، لأن الباحثين لم يتفقوا عموماً حول أصل هذه الجماعة الشيعية، التي تمتاز على العموم بانتمائها إلى المجموعات الشيعية المتشددة أو الغلاة. وكان للنصيريين/العلويين في العصور الوسطى مجابهات استطالت زمنياً مع جيرانهم من الإسماعيليين، وفقدوا خلال هذه الأحداث جزءاً من تراثهم الأدبي، لكنه لم يكن مهماً كثيراً للبدء في دراسته. وبحلول أواخر القرن التاسع عشر، أخذت مخطوطات نصيرية من منشأ سوري بالظهور في المكتبات الأوربية، ولكن عدداً قليلاً من هذه النصوص حظي بالدراسة والنشر حتى الآن.

كان رينيه دوسو (١٨٦٨- ١٩٥٨م) أول باحث أوروبي ينشر دراسة في صورة رسالة حول الديانة النصيرية/العلوية على أساس من بعض النصوص النصيرية/العلوية التي توافرت آنذاك في المكتبة الوطنية في باريس.[٤٢] وتبع ذلك المزيد من الدراسات الريادية حول النصيريين/العلويين نفذها ر. شتروطمان ول. ماسينيون، الذي رأى أن العلويين والإسماعيليين ورثة للخطابيين، وهم المجموعة الأكثر شهرة بين غلاة الشيعة الأوائل. ومؤخراً، درس هاينز هالم النصيريين/العلويين ضمن البيئات الأوسع للغلاة،[٤٣] في حين يجري شق طرق داخل هذا الحقل المهمل عبر دراسة ونشر المزيد من النصوص النصيرية/العلوية.[٤٤] ونتج عن ذلك أن كتاب دوسو الرائد، المنشور عام ١٩٠٠ حول تاريخ الجماعة، تعرض أخيراً للإلغاء بظهور عمل أشمل عام ٢٠١٠.[٤٥]

على العموم، قطعت الدراسات الشيعية شوطاً طويلاً منذ أيام الصليبيين والأزمنة المبكرة عندما كان المسلمون يُفهمون عموماً بطريقة خيالية وجدلية لدى المراقبين الأوروبيين الذين كانوا يخلون من أي معرفة بالإسلام (الشيعي) وانقساماته الداخلية.

إن تيسُّر الوصول إلى النصوص الشيعية أدى إلى تعديلات جذرية في فهم وتفكير الباحثين الغربيين الذين كانوا حتى ذلك الوقت يرون التشيع شيئاً هامشياً يعبر عن تفسير "ضلالي" للإسلام. وكما ذكرنا، شهد التطور في البحث في الفروع الرئيسية للإسلام الشيعي تقدماً على طول مختلف الدروب وبسرعات متباينة. إن هذا الكتاب يبني على نتائج البحث الحديث في الإسلام الشيعي ومحاولات تقديم هذه النتائج بأسلوب متماسك وغير منحاز.

٢

أصول الإسلام الشيعي وتاريخه المبكر

أرسى رسول الله محمد قواعد دينٍ جديد جرى تصويره على أنه خاتم الأديان المنزلة الكبرى في التراث الإبراهيمي. ونجح في تأسيس جماعة دينية (أمة) ذات قوة وسمعة مهمتين. وإبّان عقد وحيد من الزمن بصورة أساسية، منذ هجرة محمد من مكة إلى المدينة في أيلول (سبتمبر) ٦٢٢ (التي صارت مؤشراً على بداية الحقبة الإسلامية) حتى وفاته عقب مدة مرض قصيرة في ٦٣٢/١١، مَنحت معظم القبائل البدوية القاطنة في صحراء شبه الجزيرة العربية ولاءها للنبي، لكنّ وفاة النبي محمد وضعت الجماعة (الأمة) الإسلامية الوليدة في مواجهة أول أزمة رئيسية لها.

أصل التشيع

من الممكن العودة بأصول الانقسام الرئيسي في الإسلام إلى سنّة وشيعة عموماً إلى أزمة خلافة النبي محمد. فخليفة محمد لا يمكن أن يكون نبياً آخر، لأنه سبق للرسالة الإلهية أن وضحت أن محمداً كان "خاتم الأنبياء". وفضلاً عن تبليغه رسالة الإسلام وتفسيرها، فقد كان محمد قائداً [سياسياً] للجماعة (الأمة) الإسلامية. لذلك، صار من الضروري وجود خليفة ليضمن استمرارية وحدة الجماعة الإسلامية. وطبقاً لوجهة النظر السنية، فإن النبي لم يترك توجيهات رسمية ولا وصية تتعلق بموضوع خلافته،

فيما انتخبت مجموعة من كبار أعيان المسلمين أبا بكر، وهو أحد أوائل المعتنقين للإسلام وصاحب النبي الموثوق، خليفة للنبي، وذلك وسط جدل ونقاش حاميين نشبا بين المسلمين عقب الوفاة.

كان انتخاب أبي بكر قد تمّ باقتراح من عمر بن الخطاب، الذي كان قد هاجر مع النبي من مكة إلى المدينة، وبترحيب من الصحابة البارزين الآخرين، الذين منحوا آنذاك بيعتهم لأبي بكر. اتخذ أبو بكر لقب "خليفة رسول الله"، وهو لقب سرعان ما جرى تبسيطه إلى "خليفة" فقط، (ومن هنا جاءت كلمة caliph في اللغات الغربية). وبانتخابهم الخليفة الأول للنبي، يكون المسلمون قد أسسوا مؤسسة الخلافة الإسلامية المتميزة.

مع ذلك، تبقى الطبيعة الدقيقة لسلطة أبي بكر وخلفائه المباشرين غامضة إلى حدٍ ما، ولكن يتضح اليوم بصورة متزايدة أن الخلافة التاريخية تضمنت منذ بداياتها الأولى كلا الجانبين الديني والسياسي لقيادة الجماعة (الأمة).[1] كان هذا الترتيب الفريد متوقعاً نتيجة طبيعة تعاليم الإسلام نفسها وخبرته المحدودة في إدارة الجماعة الإسلامية المبكرة في ظل قيادة النبي نفسه. فالمسلمون الأوائل لم يعترفوا بأي تمييز بين الدين والدولة، أو بين السلطتين الدينية والدنيوية، وهذا تمييز مألوف جدّاً لدى الغربيين في العصر الحديث. بالفعل، فإن فهماً ثيوقراطياً على وجه الدقة لنظام ليس الإسلام فيه مجرد دين، إنما نظاماً كاملاً رسمه الله لحكم الناس ولإدارتهم في المجالات الاجتماعية - السياسية إضافة إلى الأخلاقية والروحية، قد شكّل جزءاً متمماً من رسالة النبي محمد وسنته. يجدر بالذكر أن مجموعات كثيرة كانت قد بدأت في ذلك الوقت صياغة مفاهيم مختلفة للسلطة الدينية – السياسية، وللمسؤولية الأخلاقية للخليفة اتجاه الجماعة (الأمة).

كان أبو بكر (ح. ١١-١٣/٦٣٢-٦٣٤) وخليفتاه التاليان، عمر (ح. ١٣-٢٣/٦٣٤-٦٤٤) وعثمان (ح. ٢٣-٣٥/٦٤٤-٦٥٦)، ينتمون إلى قبيلة قريش المكية المتنفّذة، وكانوا من بين أوائل المعتنقين للإسلام ومن صحابة النبي. واعتُبر عثمان عموماً أنه ينتمي إلى قرابة النبي القريبين. فكان حفيداً لعمة محمد، أم حكيم بنت عبد المطلب، إضافة إلى كونه زوجاً لابنتين من بنات النبي، رقيّة وأم كلثوم، ولكن

الخليفة الرابع، علي بن أبي طالب (ح. ٣٥-٤٠/٦٥٦-٦٦١)، الذي يحتل موقعاً فريداً في أدبيات الإسلام الشيعي، كان الوحيد الذي ينتمي إلى عشيرة النبي الخاصة، أي بني هاشم، ضمن قبيلة قريش. كذلك كان عليٌّ وثيق القرابة بالنبي، فقد كان ابن عمه وصهره، لأنه كان مرتبطاً بالزواج من بنت النبي، فاطمة.

يُعرف هؤلاء الخلفاء الأربعة الأوائل عموماً بالخلفاء الراشدين. هكذا، تأسست الخلافة المبكرة عقب وفاة النبي على أساس أنها موقع امتيازي لقريش ككل، فيما حُرِم أهل البيت (أو عائلة النبي) المكانة الروحية التي تمتعوا بها خلال حياته، ومنعوا من تلقي حصتهم من الخُمس، وهي حصة من غنائم الحرب المحجوزة للنبي، ومن أي دخل من ملكيات أخرى. مقابل ذلك، احتج بنو هاشم (المعرّفون حتى نهاية الحكم الأموي في ١٣٢/٧٥٠ بأنهم يشملون جميع الفروع المنحدرة من الجد الأكبر للنبي، هاشم بن عبد مناف)، ولكن دون طائل، فيما كان احتجاجهم ضد خسارتهم امتيازات مكانتهم.

في غضون ذلك، عقب وفاة النبي مباشرة، ظهرت في المدينة علناً مجموعة صغيرة تعتقد بأن علياً كان مؤهلاً أكثر من أي مسلم آخر، بمن في ذلك أبو بكر، لخلافة النبي. راحت هذه الأقلية الصغيرة، المكونة أصلاً من بعض أصحاب علي ومؤيديه تتوسع بمرور الوقت، وصارت تسمى خلال خلافة علي الوجيزة بشيعة علي عموماً، ثم بُسِّطت إلى شيعة فقط. كما سبقت الإشارة، كان علي قد تولى قيادة المسلمين بالنتيجة بصفته الخليفة الرابع بدلاً من تحقيقه تطلعات الشيعة في أن يكون الخليفة المباشر للنبي. علي نفسه كان مقتنعاً بحزم بشرعية دعواه إلى خلافة محمد، وذلك بالاستناد إلى قرابته الوثيقة الصلة وارتباطه معه، ومعرفته العميقة بالإسلام، بالإضافة إلى أفضاله المبكرة على قضية الإسلام. بالفعل، أوضح علي في خطبه ورسائله أنه يرى أهل البيت أحق بقيادة المسلمين ما دام واحد منهم يتلو القرآن ويحفظ السنة ويعتنق الدين الحق.[٢] في هذا السياق، يمكن القول إن عليّاً نفسه بحق المعلم الأول للشيعة.

صار لعلي، منذ وقت مبكر، دائرة من المؤيدين الذين اعتقدوا بأنه كان مؤهلاً أكثر من أي صحابي آخر لخلافة النبي. وقبل مرور وقت طويل، صار معارضو علي يتحدثون عن "دين علي" إشارة إلى مناصريه، وهو مفهوم استاء منه علي الذي أصرّ

على أنه يمثل دين محمد،[٣] لكن المسألة تعقدت أكثر – على أي حال – باعتبار أن علياً اعترف أخيراً بخلافة أبي بكر بعد تأخرٍ دام ستة أشهر، وهي مدة تزامنت مع وفاة فاطمة، كما تجدر الإشارة إلى أن فاطمة كانت قد انخرطت في نزاع معقد إلى حدٍّ ما مع أبي بكر يتعلق بقطعة أرض امتلكها النبي.

ثمة رأي شيعي أكثر تخصيصاً يتعلق بأصول الإسلام الشيعي، فالاعتقاد الراسخ للشيعة من الفروع كافة هو أن النبي نفسه كان قد نصَّ على علي خليفة له، وهو نصّ فُرض بأمر إلهي وبلّغه النبي للمسلمين في غدير خم في ١٨ ذي الحجة سنة ١٠هجرية/١٦ آذار (مارس) سنة ٦٣٢ ميلادية، أي خلال عودته من حجة الوداع، قبل وفاة النبي بمدة قصيرة. ووفقاً لما جاء في مجموعات الأحاديث السنية والشيعية، فإن النبي، عندما أراد إبلاغ الحجاج المرافقين له بأمر مهم، أخذ بيد علي ونطق بالجملة الشهيرة: "من كنت مولاه فعلي مولاه"،[٤] ثم إن علياً نفسه أعلن هذا الحديث، الذي تعرّض لتفاسير مختلفة عند الشيعة والسنة، على الملأ في الكوفة خلال خلافته، وهو أمر يوفر دليلاً إضافياً على دعوى علي بأنه كان وصيّ النبي، وبالتالي خليفته الشرعي. يُفسّر الشيعة أيضاً آيات قرآنية بعينها تأييداً للنص على علي، لكن كثيرين من أفراد جماعة المؤمنين أداروا ظهرهم لعلي، متجاهلين نصّ النبي فاستحقوا اللوم على ذلك، طبقاً للمنظور الشيعي.

تمسُّك الشيعة بفهم خاص للسلطة الدينية أيضاً جعلهم بعيدين عن المسلمين الآخرين، فقد اعتقدوا بأن الإسلام تضمن حقائق باطنية لا يمكن فهمها مباشرة عبر العقل الإنساني. وهم أقروا، بهذه الطريقة، بالحاجة إلى مرشد بمرجعية دينية، أو إمام كما يفضل الشيعة تقليدياً تسمية قائدهم الروحي. فبالإضافة إلى كونه حامياً للرسالة الإسلامية وقائداً للأمة، كما تتصوره أكثرية المسلمين، فإن خلافة النبي صارت في نظر الشيعة، بهذه الآلية، وظيفة روحية أساسية ارتبطت بشرح الرسالة الإسلامية وتفسيرها. ويرى الشيعة أن أهل البيت قد وفروا القناة الموثوقة لتوضيح تعاليم الإسلام. طبقاً لهذا الرأي، فإن إمكانية التفسير الشيعي للإسلام كانت ضمن رسالة الإسلام نفسها، وهذه الإمكانية قد تحققت في التشيّع.[٥]

وجدت هذه الأفكار معالجة كاملة لها، في النتيجة، داخل عقيدة الإمامة الشيعية

المركزية، ومن الممكن القول إن أقدم الأفكار الشيعية كانت قد تمركزت بصورة عامة حول مفهوم محدد من السلطة الدينية المرتبطة بالعلم الديني الخاص بالنبي، أو بـ"العِلم". هذا بالإضافة إلى أن شيعة علي، مقابل المسلمين الآخرين، كانوا، كما يبدو، ميّالين في تفكيرهم، بصورة أكبر، نحو الصفات الوراثية للأفراد. وفكرة أن صفات خاصة معينة كانت وراثية انسجمت أيضاً مع المفهوم العربي منذ ما قبل الإسلام، الذي رأى أن الصفات الإنسانية البارزة كانت تنتقل عبر العرق أو النسب القبلي. لذلك، كان من الطبيعي بالنسبة إلى أتباع علي المتعلمين دينياً، ومنهم جماعة القرّاء المقيمين في الكوفة، أن يعتقدوا، وهم الذين كانوا يُكنّون احتراماً خاصاً لأهل البيت، أن بعض صفات محمد الخاصة، ولاسيّما علومه الدينية، كانت ستكون وراثة في أفراد عشيرته من بني هاشم، وأفراد أسرته المباشرين. وبصفته قائداً لبني هاشم في تلك المرحلة، فقد برز علي ضمن هذا السياق، بكل وضوح، على أنه ممثل عن أهل البيت.

رغم ذلك، واجهت قضية الشيعة تجاهل بقية الأمة، وبرهنت احتجاجاتهم أنها عقيمة لا طائل منها. مع هذا، كان الشيعة مُلحّين في الاعتقاد بأنه من الواجب إحالة المسائل الروحية إلى علي لأنه الشخص الوحيد في رأيهم الذي امتلك سلطة دينية. ويجب الإقرار بأن وجهة نظر الشيعة بخصوص أصول التشيع تضمنت عناصر عقائدية متميزة لا يمكن نسبتها بكاملها إلى أوائل الشيعة، خاصة إلى شيعة علي الأصليين. تبقى الحقيقة أن ما نعرفه حول أفكار وميول أوائل الشيعة بيقين تاريخي هو شيء قليل جداً، فهذه الأفكار قد تطورت تدريجياً ووجدت تعبيرها الكامل في عقيدة الإمامة، التي تمت صياغتها بحلول منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي.

أوائل الشيعة

استمرت المشاعر المتعاطفة مع علي والميول الشيعية عموماً بحضورها في حياة علي، لكن، ما إن تعرض الشيعة لهزيمتهم الأولية حتى فقدت فكرتهم الكثير من حماستها، ثم بقيت الشيعية عملياً في حالة من السكون خلال خلافتي أبي بكر وعمر، عندما كان

علي نفسه يقف موقفاً سلبياً وانعزالياً. يتضح سلوك علي خلال هذه المرحلة المبكرة من التاريخ الإسلامي (١١-٢٣/ ٦٣٢-٦٤٤) بأفضل ما يكون في تجنب مشاركته في حروب الفتوح الجارية آنذاك واستثنائه من المشاركة في الشؤون العامة للأمة. كان ذلك في مقابلة شديدة الوضوح مع دوره السابق النشيط في حياة الجماعة، وظهوره في مقدمة جميع المعارك التي حدثت في حياة النبي. والحقيقة أن الخليفتين الأولين تعمدا استثناء علي من أي مركز مهم في الأمة. ومع ذلك، عُيّن في مجلس الستة من الصحابة الذي كان سيختار خليفة لعمر.

تغيرت حالة علي وشيعته خلال خلافة عثمان بن عفان (ح. ٢٣-٣٥/٦٤٤-٦٥٦)، وكانت مرحلة من المنازعات في حياة الأمة، وشهدت إحياء لتطلعات الشيعة وطموحاتهم. وسرعان ما تفجرت الشكاوى المتعاظمة ضد عثمان وسياساته الاقتصادية والاجتماعية، ومنها تلك المتعلقة بمحاباته عشيرته من بني أمية. وبما أن المعارضة الإقليمية لعثمان، المتمركزة في مدن الأمصار كالكوفة والبصرة في جنوب العراق خاصة، أخذت تتعاظم خلال السنوات الأخيرة من خلافته، فقد وجد القرّاء وشيعة علي الآخرون من أهل الكوفة، أن فرصة إحياء تطلعاتهم وطموحاتهم المقموعة قد حانت. ما لبث الشيعة، الذين استمدوا دعماً عاماً أيضاً من بني هاشم ممن تجاهل الأمويون مصالحهم، أن انضموا إلى مجموعات الأقاليم المتذمرة ونادوا بإزاحة عثمان، فتولى علي الخلافة في ظروف مضطربة عقب مقتل عثمان في المدينة عام ٣٥/٦٥٦ على أيدي جماعة من متمردي الأقاليم.[٦]

شهدت الأمة الإسلامية انقساماً حاداً عقب مقتل عثمان حول مسألة ذنبه الذي أدى إلى تلك الثورة الواسعة الانتشار ضده. وجابهت علياً، منذ البدايات الأولى لحكمه، مصاعب سرعان ما تصاعدت لتتحول إلى الحرب الأهلية الأولى، أو الفتنة الأولى، في الإسلام، التي دامت طوال مدة حكمه القصيرة. بالفعل، لم ينجح علي أبداً في فرض سلطة خلافته على كامل أراضي الدولة الإسلامية، خاصة أراضي قريب عثمان، معاوية بن أبي سفيان، الذي سبق أن حكم سوريا بيدٍ من حديد لقرابة عشرين عاماً.

وبما أنه أحد أفراد عشيرة بني أمية القرشية المتنفذة، ولأنه من أقرباء عثمان، فقد وجد معاوية أن الدعوة إلى الثأر لمقتل عثمان ذريعة ملائمة لتحويل الخلافة إلى

الأمويين. هكذا شنَّ معاوية، على رأس الحزب الموالي لعثمان، حملة ضد الخليفة الجديد رافضاً منحه بيعته. وقع علي في شرك حالة لا يُحسد عليها، فقتلة عثمان الفعليون فروا من المدينة، فيما كان العديد من القرّاء المحيطين بعلي متورطين بصورة مماثلة. وفي ظل أن علياً كان إما غير قادر أو غير راغب في معاقبة أولئك المسؤولين مباشرة، فقد أعلن معاوية ثورة متحدياً شرعية خلافته نفسها.

في غضون ذلك، كان علي قد دخل الكوفة لتعبئة الدعم من أجل المواجهة المتوقعة مع معاوية. وصارت الكوفة – على نهر الفرات – المدينة المعسكر ومسرح العديد من الأحداث في التاريخ المبكر للشيعية، عاصمة مؤقتة لعلي خلال خلافته الوجيزة. عمد علي إلى إعادة تنظيم المجموعات القبلية الكوفية، وأعاد عدداً من قادة القرّاء الكوفيين الأوائل – رجال من مثل مالك الأشتر – إلى مراكز السلطة. كان هؤلاء الرجال وأمثالهم من المقيمين في الكوفة، ممن فقدوا مكانتهم أمام أشراف القبائل تحت حكم عثمان، قد شكّلوا هم وأتباعهم العمود الفقري لقوات علي، بل صاروا في الحقيقة قادة الشيعة الجدد.[٧]

في ظل مثل هذه الظروف، تقابلت قوات معاوية وعلي في صفين على نهر الفرات الأعلى في ربيع عام ٣٧/٦٥٧. ونشبت معركة طويلة ربما كانت الأكثر إثارة للجدل في تاريخ الإسلام المبكر. إن أحداث صفين، واقتراح السوريين التحكيم وقبول علي به، وما نجم عن صدور قرار التحكيم بعد ذلك بعام، كل ذلك كان موضع دراسة نقدية لعدد من الباحثين المعاصرين. كذلك الأمر بالنسبة إلى الظروف المتداخلة التي أفضت إلى خروج مجموعة من المنشقين من جيش علي، الذين أطلق عليهم في ما بعد تسمية الخوارج. لقد قوضت هذه الأحداث المركز السياسي لعلي بصورة لا رجعة فيها، الأمر الذي أجبره على الانسحاب والتراجع إلى الكوفة، ثم قُتل علي في الكوفة على يد خارجي سنة ٤٠/٦٦١.

خرجت الأمة الإسلامية من أول حرب أهلية لها منقسمة إلى أحزاب وفئات ستتصارع في ما بينها طوال الأزمنة اللاحقة. وكانت الفئات الرئيسية قد بدأت تأخذ شكلها خلال السنوات الختامية لحكم عثمان، لكنها تبلورت على نحو أوضح في صورة أحزاب معارضة خلال أول حرب أهلية. اكتسبت هذه الأحزاب، منذ تلك

الفترة، تسميات بطريقة انتقائية كشفت ولاءاتها الشخصية إلى جانب ارتباطاتها الإقليمية. أنصار علي صاروا يُعرفون بأهل العراق إضافة إلى شيعة علي، فيما أُطلق على أعدائهم تسمية شيعة عثمان، أو العثمانية بصورة أعم. وتكوّن الحزب الأخير من أهل الشام عقب معركة صفين بصورة أساسية، ويُشار إليهم بشيعة معاوية أيضاً. أما شيعة علي، الشيعة الصحيحون، فراحوا يشيرون إلى أنفسهم في تلك المرحلة باسم شيعة أهل البيت أو بما يعادل ذلك، شيعة آل محمد. كذلك راح معارضو علي، بقيادة معاوية والأمويين، يتحدثون في تلك المدة، كما أسلفنا، عن دين علي، وهو مفهوم كان من الواضح أن علياً استاء منه ومقته.

بدءاً بمعركة صفين، ظهرت في الأمة فئة ثالثة هي الخوارج، وكانوا يعارضون بشدة كلاً من علي ومعاوية وحزبيهما، وتمكنوا من تنظيم حركة راحت تنتشر بسرعة وتحدت مرات عدة، في وقت لاحق من تاريخ الإسلام، أي حال من أحوال الشرعية والامتيازات الوراثية للسلالات الحاكمة. انتمى الخوارج إلى مذهب متشدد في الدعوة إلى المساواة، واعتقدوا أن أي مسلم يتمتع بالجدارة يمكن اختياره بانتخاب شعبي ليكون قائداً شرعياً أو إماماً للأمة بغض النظر عن أصله العرقي أو القبلي.[٨] فكان هدفهم، بهذا النحو، إقامة صورة للمجتمع لا تقوم فيه السلطة والقيادة على اعتبارات قبلية أو وراثية.

تمكن أوائل الشيعة من البقاء بعد مقتل علي وعدد من الأحداث المأساوية اللاحقة. وبقي شيعة الكوفة مقتنعين بعد علي بأنه لا أحد يستطيع أن يخلف النبي بصورة شرعية إلا أحد أفراد آل البيت، فاعترفوا بالابن الأكبر لعلي، الحسن، خلفاً له في منصب الخلافة. بعد أشهر قليلة، تنازل الحسن في ظل ظروف غامضة لمصلحة معاوية، الذي كانت قوته قد نمت لتصير غير قابلة للتحدي. تم الاعتراف بمعاوية على وجه السرعة كخليفة جديد، وكان سيؤسس السلالة الأولى الحاكمة في الإسلام، وهي سلالة الأمويين، التي بقيت في السلطة قرابة قرن من الزمن. في غضون ذلك، وفي أعقاب معاهدة السلام التي عقدها مع معاوية، وضمنت سلامة الحياة والملكية لشيعة علي، تقاعد الحسن إلى المدينة وامتنع عن أي نشاط سياسي، لكن الشيعة واصلوا النظر إليه باعتباره إمامهم بعد علي، فيما رآه العلويون رئيساً لأسرتهم.

بوفاة الحسن بن علي سنة ٤٩/٦٦٩ (أو ربما بعد ذلك بعام)، عاد شيعة الكوفة إلى إحياء تطلعاتهم إلى إعادة الخلافة إلى آل البيت، ودعوا الحسين، الأخ الأصغر الشقيق للحسن وإمامهم الجديد، إلى الثورة ضد الحكم المستبد للأمويين وإعادة الحكم الشرعي إلى آل البيت. في غضون ذلك، أمر معاوية واليه على الكوفة بسبّ علي على المنابر أثناء صلاة الجمعة. كان الحسين قد رفض التصرف والعمل ما دام معاوية في الحكم، التزاماً منه معاهدة شقيقه معه.

ما إن توفي معاوية سنة ٦٠/٦٨٠ وتولى ابنه يزيد الخلافة، حتى تحرك قادة شيعة الكوفة مرة أخرى وكتبوا إلى الحسين عارضين عليه دعمهم وتأييدهم ضد الأمويين. وبما أنه رفض مبايعة يزيد، فقد استجاب لهذه الدعوات وانطلق باتجاه الكوفة. في ١٠ محرم سنة ٦١/١٠ تشرين الأول (أكتوبر) سنة ٦٨٠، تعرض الحسين والعصبة الصغيرة من الأقرباء والأصحاب المرافقين لمذبحة بعدما قُتلوا بلا رحمة في كربلاء، قرب الكوفة، المكان الذي اعترضهم فيه جيش أموي. ولم ينج أحد سوى النسوة وبعض الأطفال. وكان علي بن الحسين، الذي مُنح اللقب التشريفي زين العابدين، ورأى فيه الشيعة الإماميون في ما بعد إمامهم الرابع، واحداً من الذكور القلائل الباقين.

أثار الاستشهاد البطولي للحسين، حفيد النبي، ومعه العديد من أفراد أهل البيت الآخرين، حماسة دينية جديدة لدى الشيعة، وساهم مساهمة كبيرة في تعزيز أخلاقيات الشيعية وهويتها. صارت الدعوة إلى التوبة والاستشهاد منذ ذلك الحين من السمات المكمّلة للروحانية الشيعية، كما أدت إلى تشكيل اتجاهات راديكالية بين الشيعة، فيما بقي شيعة الكوفة القدماء معتدلين نسبياً في نظرتهم إلى الخلافة التاريخية. ويُصنف أبو مخنف (ت. ١٥٧/٧٧٤) على أنه أقدم المؤرخين المسلمين الذين دوّنوا استشهاد الحسين والثورات الشيعية اللاحقة في أزمنة الأمويين، وقد احتفظ بروايته المفصلة بصورة جزئية في مصادر متأخرة، ولاسيّما الطبري (ت. ٣١٠/٩٢٣).[٩]

بدأ الشيعة في وقت لاحق إحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين بن علي سنوياً في العاشر من محرم (عاشوراء)، وإقامة احتفالات خاصة، وما يسمى بالمسرحيات العاطفية (التعزية).[١٠]

في المرحلة التي أعقبت مأساة كربلاء مباشرة، شرع شيعة علي القدماء ومعهم

الكثير من الكوفيين الآخرين، الذين سبق لهم توجيه الدعوة إلى الحسين ثم تأخروا في الحضور لمساندته، شرعوا في التحرك مدفوعين بشعور من التوبة. فنظموا حركة التوابين بقيادة سليمان بن صُرَد الخُزاعي، ودعوا إلى التضحية بالنفس والثأر لحفيد النبي. بوفاة يزيد عام ٦٨٣/٦٤، وما أعقبها من أحوال مضطربة نتيجة نشوب حرب أهلية ثانية في الإسلام، زار نحو ٤٠٠٠ شخص من التوابين كربلاء للبكاء والتوبة على ضريح الحسين قبل الانضمام إلى المعركة والقتال ضد الجيش الأموي. وبنهاية المعركة، التي دامت ثلاثة أيام عام ٦٨٤/٦٥، كانت أكثرية التوابين قد تعرضت للقتل. وحركة التوابين هي مؤشر على نهاية الحقبة العربية والموحدة في تاريخ التشيع المبكر.

بقي التشيع خلال نصف القرن الأول من تاريخه حركة موحدة مكونة من عناصر عربية بصورة حصرية تقريباً مع اهتمام محدود بالمسلمين من غير العرب، أو ما يُسمون بالمَوالي، لكن هذه المظاهر تغيرت مع الحدث المهم التالي في التاريخ المبكر للتشيع، أي حركة المختار بن أبي عُبيد الثقفي. ترافق اختفاء القادة القدماء للشيعة بظهور آخرين جدد في الكوفة، وكان المختار، الذي سعى اتجاه تولي قيادة شيعة الكوفة، واحداً من مثلٍ أولئك القادة الجديرين، فقد أطلق حملته الشيعية الخاصة بالدعوة العامة إلى الثأر والانتقام لمقتل الحسين. وبنجاحه في كسب أكثرية شيعة الكوفة إلى جانبه، ادعى أنه يعمل باسم الابن الوحيد الباقي من أولاد علي، محمد ابن الحنفية، الذي لازم علياً خلال خلافته. كان محمد ابن الحنفية ابناً لعلي من زوجِه خولة، من بني حنيفة، فكان أخاً غير شقيق للحسن والحسين، ولدي علي من بنت النبي فاطمة. ومع أن ابن الحنفية رفض عرض المختار تولي القيادة الفعلية لحركة الأخير وبقي في مقر إقامته في المدينة، فإن المختار نادى بابن الحنفية كإمام وكمهدي، أي الإمام المهدي المنقذ الذي سيعيد الإسلام الصحيح إلى سابق عهده، ويقيم العدل على الأرض ويحرر المضطهدين من الاستبداد.

أثبت مفهوم المهدي أنه بدعة عقائدية مهمة جداً، واكتسب جاذبية خاصة بالنسبة إلى الموالي، وهم المتحولون إلى الإسلام من غير العرب الذين كانوا يُعاملون في ظل الحكم الأموي كمسلمين من الدرجة الثانية. مثّل الموالي طبقة مهمة وسيطة بين المسلمين العرب والرعايا من غير المسلمين في الدولة الإسلامية. وبرزت الحاجة

في أعقاب الفتوحات الإسلامية إلى عبارة تطلق على المتحولين الجدد من بين الفرس والأرمن والبربر وأهالي البلدان المفتوحة الأصليين من غير العرب. تم تبنّي المصطلح القديم "مولى"، الذي استُخدم في المجتمع العربي في الأصل للإشارة إلى أنواع محددة من القرابة والعلاقات التي تنشأ عن ميثاق (يكون بوجه خاص بين أفراد وقبائل)، لكن العبارة أخذت تعني، بمفهومها الجديد، المسلم من أصل غير عربي، الذي التحق بقبيلة عربية كمولى لهذه القبيلة، لأنه كان من المتوقع من غير العرب الالتحاق بقبائل عربية كموالٍ عند اعتناقهم الإسلام.

طبقاً لهذا النوع من الموالاة، فإن علاقة خاصة كانت ستنشأ بين المولى المحمي وحاميه. كان الموالي يمثلون ثقافات وتقاليد دينية مختلفة. ففي العراق، تكونوا من الأرمن بصفة أساسية، ولو أنهم تضمنوا فرساً أيضاً وآخرين من غير العرب ممّن مثّلوا الطبقات الأقدم لسكان الولاية. بالتزامن مع انتشار الإسلام، أخذ العدد الكلي للموالي في التزايد بسرعة كبيرة. في الحقيقة، فاقوا المسلمين العرب عدداً خلال عقود قليلة، وكانوا يتوقعون لأنهم مسلمون الحقوق والامتيازات نفسها التي لإخوتهم في الدين من العرب. النبي نفسه كان قد أعلن مساواة جميع المؤمنين أمام الله، بغض النظر عن اختلافاتهم الناجمة عن النسب أو العرق أو الارتباطات القبلية، لكن الطبقة العربية الحاكمة في ظل الأمويين لم تعترف بالتعليم الإسلامي بخصوص المساواة، رغم أنه تم التزام مبادئ الإسلام بصورة أكبر في الأزمنة الأقدم عندما كان الموالي لا يزالون مجموعة من الأقلية.

في جميع الأحوال، صار الموالي يشكلون في ظل الأمويين طبقة دونية اجتماعياً وعرقياً، أو مواطنين من الدرجة الثانية بالمقارنة مع المسلمين العرب، مع أنهم فُصلوا عن الرعايا من غير المسلمين في الدولة الإسلامية الذين مُنحوا مكانة حتى أكثر دونية، وكان هؤلاء يُسمون أهل الذمّة، أو الذميين بصورة مبسطة، وهم أتباع بعض الأديان المعترف بها، ولاسيّما اليهودية والمسيحية، والزرادشتية في ما بعد. كان لهؤلاء حق حماية الدولة الإسلامية لهم مقابل دفع ضريبة مفروضة تسمى الجزية، وكان بإمكان الذمي، الذي خضع أيضاً لقيود اجتماعية معينة، اكتساب مكانة المولى إذا ما تحول إلى الإسلام وصار مرتبطاً بقبيلة عربية وفق الأصول. مع ذلك، مارس العرب تمييزاً

بطرق مختلفة، ولاسيّما اقتصادياً، ضد الموالي، فالضرائب التي يدفعها المتحولون الجدد غالباً ما كانت، فوق كل شيء، شبيهة بتلك المفروضة على الرعايا من غير المسلمين، وقد شكّل ذلك، على الأرجح، السبب الأساسي الوحيد الذي أثار سخط الموالي، لأن كثيرين منهم كانوا يتحولون (إلى الإسلام) من أجل تخفيف عبء الضرائب الثقيل تحديداً.

وبصفة أنهم طبقة اجتماعية واسعة وبائسة تمركزت في البيئات الحضرية وتطلّعت إلى إقامة نظام مبني على مبادئ المساواة للإسلام، فقد وفّر الموالي أرضية تجنيد مهمة لأي حركة معارضة للهيمنة العربية الحصرية التي مارسها الأمويون، وانجذبوا خاصة إلى حركة المختار والتشيع، فأطلقوا على أنفسهم لقب "شيعة المهدي". حقق المختار سيطرة سريعة وسهلة على الكوفة عبر ثورة معلنة سنة ٦٦/٦٨٥. ثأرت الشيعة في تلك المدة لمقتل الحسين، وقُتل كل من كان مسؤولاً عن مذبحة كربلاء، لكن نجاح المختار لم يعش طويلاً، لأنه واجه تحالفاً معارضاً مكوناً من أشراف قبائل الكوفة، الذين وقفوا عملياً ضد السياسات التصالحية اتجاه الموالي، والأمويين، ثم الزبيريين المناوئين للخلافة، الذين سبق أن ثاروا ضد الأمويين وكانوا يسيطرون آنذاك على جنوب العراق.

هُزِم المختار سنة ٦٧/٦٨٧، وقُتِل وآلاف الأنصار من الموالي،[١١] لكن الحركة التي أسسها بقيت بعد موته وانتشرت إلى جنوب العراق وأمكنة أخرى. وصار أتباع المختار، الذين اعترفوا بابن الحنفية إماماً لهم ومهدياً حتى وفاته سنة ٨١/٧٠٠، يُسمون بداية بالمختارية، لكن سرعان ما صار يُشار إليهم بالكيسانية، نسبة إلى رئيس الحرس الشخصي للمختار، أبي عمرة كيسان.

شكّلت السنوات الستون الفاصلة بين ثورة المختار والثورة العباسية مؤشراً على المرحلة الثانية في تاريخ التشيع المبكر، فصارت مجموعات شيعية مختلفة، تكونت من العرب والموالي، تتعايش خلال هذه المدة جنباً إلى جنب، ولكلٍ منها خطه الخاص من الأئمة ويدعو إلى عقائده الخاصة. يُضاف إلى ذلك أن أئمةَ الشيعة لم يعودوا ينحدرون من الفروع الرئيسية للأسرة العلوية المتوسعة، وهم تحديداً الأحناف (سلالة محمد ابن الحنفية)، والحسينيون (سلالة الحسين بن علي)، والحسنيّون في وقت

لاحق (سلالة الحسن بن علي)، إنما من فروع أخرى من عشيرة النبي، بني هاشم. كان ذلك لأن أهل بيت النبي، الذين كانت قداستهم تعلو أي شيء آخر بالنسبة إلى الشيعة، لا يزالون مُحددين بصورة واسعة وفقاً للمعنى العربي القبلي القديم. لذلك، فقد اشتمل أهل البيت على الفروع المتنوعة لبني هاشم، ومن هؤلاء العلويون (الفاطميون منهم، الذين يشملون الحسينيين والحسنيين، وغير الفاطميين الذين يشملون سلالة علي من خولة) إضافة إلى المنحدرين من عمي النبي: الطالبيين، سلالة أبي طالب عبر ولديه علي وجعفر الطيار (ت. ٨/٦٢٩)، والعباسيين، سلالة العباس (ت. قرابة ٣٢/٦٥٣).[١٢]

باختصار، فإن العلويين الفاطميين وغير الفاطميين إضافة إلى الكثير من الهاشميين من غير العلويين كانوا مؤهلين، كما يبدو، للانتماء إلى أهل البيت. وعقب الثورة العباسية، صار الشيعة يحددون أهل البيت بتقييد أكبر ليشمل ذلك العلويين الفاطميين فقط ممن كانوا يشملون كلاً من الحسينيين والحسنيّين، فيما بقيت أكثرية الشيعة من غير الزيديين تعترف بالعلويين الحسينيين بصورة أساسية.

في هذه الوضعية المحيرة والمتقلبة في أكثر الأحيان، تطورت الشيعية من جهة فرعين أو فئتين أساسيتين هما الكيسانية والإمامية، وضمت كل واحدة منهما انقساماتها الداخلية الخاصة. في ما بعد، أدت حركة علوية أخرى إلى تأسيس جماعة شيعية رئيسية أخرى هي الزيدية، بالإضافة إلى أولئك الغلاة الشيعة، وهم أفراد مُنظّرون لهم مجموعات صغيرة من الأتباع وغالباً ما كانوا إما وسط جماعات شيعية رئيسية وإما على هوامشها.

للحصول على معلومات حول هذه المجموعات المبكرة وتفرعاتها المتنوعة، علينا الاعتماد بصورة أساسية على آداب المسلمين الخاصة بكتابات الفرق، التي أنتجتها أجيال لاحقة ذات منظورات مختلفة. والمفروض أن كتابات الفرق كانت قد كُتبت من أجل شرح الانقسامات الداخلية للإسلام، لكن كتّاب الفرق جميعاً كان لهم هدف رئيسي واحد: تأييد شرعية جماعة محددة ينتمون إليها، في الوقت الذي يُدينون فيه الجماعات الأخرى وينقضونها باعتبارها منشقة عن "الصراط المستقيم".

يُضاف إلى ذلك أن كتّاب الفرق من المسلمين غالباً ما بالغوا في عدد الجماعات أو الفرق التي طُبقت عليها تسمية فرقة بصورة منفتحة وطليقة دون أي اعتبار محدد

لحجم أو لأهمية الكيان المُعرّف. وأول من لاحظ هذه السمة الخاصة هو إغناز غولدزيهر الذي ربطها بحديث نبوي يقول إن المسلمين سينقسمون إلى ٧٣ فرقة، ٧٢ منها ضالة وواحدة ناجية فقط، مصيرها الجنة. ومن الواضح أن هذا الحديث كان قد ظهر نتيجة سوء فهمٍ لحديث مشابه ورد بطريقة ما في مختصرات الأحاديث الرئيسية.[١٣]

في جميع الأحوال، تستمر كتابات الفرق في توفير فئة مهمة من المصادر الأولية لدراسة التنوع في الإسلام المبكر والتشيع رغم عيوبها وتمويهاتها. ومما هو ذو أهمية في هذا السياق كتابات الفرق للأشعري (ت. ٩٣٥/٣٢٤)، والبغدادي (ت. ١٠٣٧/٤٢٩)، وابن حزم (ت. ١٠٦٤/٤٥٦)، وهؤلاء جميعاً هم من أهل السنة المتحمسين، والشهرستاني (ت. ٥٤٨/ ١١٥٣)، وهو المتكلم الأشعري المشهور الذي تأثر كثيراً بالأفكار الإسماعيلية في حال لم يكن هو نفسه إسماعيلياً مستتراً. كذلك لدينا أولئك الشيعة الإماميون الأوائل من كتّاب الفرق كالنوبختي (ت. بين ٣٠٠ و٣١٠/٩١٢ و٩٢٢) والقمي (ت. ٩١٣/٣٠١-٩١٤)، اللذين كانا أكثر اطلاعاً من نظرائهما السنة، بمن فيهم الأشعري المعاصر لهما، حول الانقسامات الداخلية للشيعية خلال مرحلتها التكوينية.

الكيسانية

في المرحلة الثانية من تاريخها المبكر، تطورت الشيعية، كما أسلفنا، في ما يتعلق بفرعيها الرئيسيين، الكيسانية والإمامية. إذن، ثمة فرع راديكالي في عقائده وسياساته قد خرج من حركة المختار وصار يشكل أكثرية الشيعة حتى وقت قصير أعقب الثورة العباسية، وسُمي هذا الفرع المنشق عن أوائل الشيعة من الكوفيين المعتدلين في مواقفهم الدينية، بالكيسانية عموماً؛ وهي تسمية أطلقها عليهم كتّاب الفرق المسؤولين عن وضع أسماء كثير من الجماعات الإسلامية المبكرة. اعتمدت الكيسانية، الموصوفة في كتب الفرق بأنها مكونة من عدد من المجموعات المترابطة بينها وتعترف بعدد من العلويين الأحناف والهاشميين الآخرين أئمة بعد محمد ابن الحنفية، بصورة أساسية،

على دعم وتأييد الموالي في جنوب العراق وفارس وأمكنة أخرى، رغم وجود عرب كثيرين بينهم أيضاً. ولعب الموالي، بصفتهم ورثة لجملة متنوعة من تقاليد ما قبل الإسلام، دوراً جوهرياً في تحويل الشيعية من حزب عربي بحجم وبأساس عقائدي محدودين إلى حركة ديناميكية مرنة. وعالجت الكيسانية في الوقت المناسب بعض العقائد التي أخذت تميّز الجناح الراديكالي للشيعية المبكرة، التي امتازت أيضاً بتطلعاتها المهدوية.

أمضى الشيعة الكيسانيون بعض الوقت من غير قيادة عقب وفاة المختار، فيما كان محمد ابن الحنفية نائياً بنفسه عن المشاركة بنشاط في أعمال الحركة. وبوفاة ابن الحنفية سنة ٨١/٧٠٠، انقسمت الكيسانية إلى ثلاث مجموعات على الأقل سُميت عموماً بالفرق لدى كتّاب الفرق الذين استخدموا هذا التعبير بصورة عشوائية عند الحديث عن مجموعة أو مجموعة متفرعة أو مذهب، أو حتى عن موقع عقائدي ثانوي مستقل. إحدى هذه المجموعات أنكرت وفاة ابن الحنفية وانتظرت عودته في صورة مهدي ليملأ الأرض عدلاً بعدما مُلئت جوراً وظلماً. وبينما أكدت مجموعة ثانية وفاة ابن الحنفية، فإنها اعتقدت بعودته إلى الحياة هو وشيعته في الوقت المناسب لإقامة العدل على الأرض. نجد في هذه المعتقدات، التي تداولها الموالي بصورة أساسية، التعبير الشيعي الأقدم بخصوص عقائد الغيبة الإيسكاتولوجية [الخاصة بالعلوم الأخروية أو المعاد]، التي تعني غياب أو اختفاء الإمام وبقاءه حياً بطريقة معجزة حتى يحين موعد عودته إلى الظهور في صورة المهدي؛ والرجعة، أو عودة الشخصية المهدوية من الموت أو الغيبة، في وقت ما قبل القيامة.

اكتسب مفهوم المهدي الوثيق الصلة في تلك المرحلة معنىً إيسكاتولوجياً أكثر تحديداً كمخلص مهدوي في الإسلام، وما ترتب على ذلك بأنه لن يكون هناك أئمة إضافيون يخلفون المهدي أثناء غيبته. وبما أن عبارة مهدي لا ترد في القرآن، صار أصل هذه الفكرة الإيسكاتولوجية موضوعاً لتفاسير متنوعة، اشتملت على مصادر فارسية ويهودية – مسيحية من مرحلة ما قبل الإسلام. وكائناً ما يكون الأمر، فإن فكرة المخلص المستقبلي الذي سيظهر قبل نهاية الزمن سرعان ما صارت سمة عقائدية لمعظم المجموعات المسلمة، بما في ذلك أوائل الإسماعيليين والشيعة الإثناعشريّين.

لكن أكثرية الكيسانيين اعترفوا بابن ابن الحنفية، أبي هاشم، إماماً جديداً لهم. بادر أبو هاشم إلى دور فعّال في تنظيم حركة ثورية شيعية سرية، وصار أنصاره من الهاشمية يشكلون لبَّ الحركة الشيعية المعاصرة. من المعلوم أيضاً أن الهاشمية استطاعت، من قاعدتها في الكوفة، تجنيد أتباع لها في مناطق أخرى، ولاسيّما بين موالي خراسان. بوفاة أبي هاشم عام ٩٨/٧١٦، انقسمت الهاشمية إلى عدة مجموعات. واعترفت الأكثرية بالعباسي محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، وهو الحفيد الأكبر لعم النبي، إماماً لها بعد أبي هاشم، واعتقدت بأن أبا هاشم كان قد عيّن شخصياً قريبه العباسي خلفاً له في منصب الإمامة.

استمرت شهرة هذا الحزب باسم الهاشمية، ثم بالعباسية، لكن صحة وصية أبي هاشم بالإمامة إلى العباسيين كانت موضع شك عبر القرون. مع ذلك، تبقى الحقيقة بأن العباسيين ورثوا، عبر نقل الإمامة، تنظيم الهاشمية الحزبي ودعوتها، الذي كان سوف يستخدم كأداة رئيسية للحركة العباسية التي نجحت في الإطاحة بالأمويين.

عالجت المجموعات الكيسانية بعض العقائد التي صارت تميز هذا الجناح الراديكالي من الشيعية المبكرة. فقد أدان هؤلاء، على سبيل المثال، الخلفاء الثلاثة الأوائل الذين جاؤوا قبل علي باعتبارهم مغتصبين، واعتقدوا أيضاً أن أكثرية صحابة النبي والأمة قد زاغوا عن الطريق القويم عندما قبلوا حكم هؤلاء غير الشرعي. ورأوا أن علياً بن أبي طالب وأبناءه الثلاثة، الحسن والحسين ومحمد، هم أئمتهم الأصليون الأربعة وخلفاء للنبي، وأن تعيينهم كان بأمر إلهي، ومُنِحوا صفات خارقة. كانت جوانب محددة من إرث الكيسانية الفكري، ولاسيّما أفكارهم بخصوص الإمامة والإيسكاتولوجيا، قد تمَّ تبنّيها ومعالجتها أكثر في تعاليم الجماعات الشيعية الأساسية في الأزمنة العباسية الأولى، ومن هؤلاء الإمامية الإثناعشرية والإسماعيلية. من جهة أخرى، تعرضت التعاليم الأولية للشيعة الراديكاليين الأوائل المتضمنة أي مساومة حول وحدانية الله للتهذيب لدى الفرع الإمامي من الشيعية، لكن مثل هذه المفاهيم استعادها النصيريون والدروز الذين انشقوا عن الإسماعيليين، من بين جماعات دينية أخرى.

الغلاة

ثمّة عقائد كيسانية كثيرة طرحتها ودعت إليها مجموعات من الغلاة (أو غالية). وكانت الفئات الأكثر اعتدالاً من الشيعة قد اتهمت الغلاة بالغلو في المسائل الدينية وفي تقديرها أئمتها. ويبدو أن معايير الغلو كانت تتبدل أيضاً بمرور الزمن،[١٤] لكن جميع الشيعة الراديكاليين الأوائل وتأويلاتهم الدينية الحرة، التي رآها الشيعة الإماميون بدعة منذ نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي وما بعد ذلك، كانوا من ناحية عملية مؤهلين أن يُوصفوا بعبارة الرفض العامة تلك. هكذا، فإن العقائد الإيسكاتولوجية المبكرة الخاصة بالغيبة والرجعة والمهدية، التي سبق لها أن صارت وجهات نظر شيعية مقبولة عموماً، لم تعد تمثل غلوّاً. وتبنى المسلمون السنة وكتّاب فرقهم، الذين كانوا عدائيين عموماً اتجاه الشيعة، مواقف أكثر قسوة اتجاه غلاة الشيعة، وغالباً ما تعاملوا معهم كملحدين أو ككفّار. ويتتبع كتّاب الفرق عادة أصول غلاة الشيعة ويعودون بها إلى شخص يقرب اسمه من عبد الله بن سبأ، الذي أنكر موت علي وزُعِمَ بأنه بشّر بألوهيته.

بالإضافة إلى نسبتهم صفات خارقة إلى أئمتهم، نظر غلاة الشيعة الأوائل وأوّلوا بحرية في نطاق واسع من القضايا، وكانوا مسؤولين عن بدع عقائدية كثيرة،[١٥] فقد تأوّلوا ونظروا في طبيعة الله، وكثيراً ما فعلوا ذلك ضمن ميلٍ قوي نحو التشبيه المستوحى من مقاطع قرآنية محددة. اشتهر العديد من الغلاة، ولاسيّما المغيرة بن سعيد (ت. ١١٩/٧٣٧) وأبي منصور العجلي (ت. ١٢٤/٧٤٢)، باستخدامهم خصالاً وسمات بشرية في وصف الله. وما هو أكثر عمومية أن العديد من الغلاة اعتقدوا بأن الله لجهة الذات، أو الجوهر، هو روح إلهية أو نور، يمكن له أن يظهر، أو يتجلى، في صور ومخلوقات متنوعة، إضافة إلى اعتقادهم بحلول الذات الإلهية في الجسم الإنساني، ولاسيّما أجسام الأئمة. يضاف إلى ذلك أنهم أفسحوا المجال لحدوث البِداء أو التغيير في إرادة الله، وكان المختار أول من طرح هذا المعتقد لتبرير إخفاق نبوءاته.

كذلك كان الغلاة مهتمين أيضاً بالتأوّل حول أصناف مختلفة من الوحي والإلهام الإلهي، وغالباً ما يكون ذلك عندما يتعلق الأمر بسياق تحديد صفات الإمام وتعريفها.

لذلك، أحيوا مفهوم النبوّة وتصوّروا إمكانية أن يستمر الله بالتحدث إلى الإنسان عبر وسطاء ورُسُلٍ آخرين بعد النبي محمد. تبعاً لذلك، هم غالباً ما ينسبون صلاحية نبوية إلى أئمتهم، ولو كانت تلك الصلاحية ثانوية بالنسبة إلى سلطات محمد ودون توقع نزول وحي إلهي جديد يحل محل رسالة الإسلام. بالفعل، كان الأئمة على العموم بؤرة تركيزٍ للكثير من هذه التأويلات والأوهام. ففي حين اعتقد بعضهم بحلول الذات الإلهية في شخص الإمام، نسب آخرون إليه مؤهلات خارقة. وإذا لم ينسبوا صلاحية نبوية إلى الإمام، فإن الغلاة اعتقدوا في معظم الأحيان أنه كان يتلقى نوعاً من الحماية والهداية الإلهية على الأقل. نتيجة ذلك، كان يسود الظن أن الإمام موهوب بنوع من الصفات الممنوحة إلهياً كالبراءة من الذنوب والعصمة.

لقد وفّرت هذه المفاهيم منظورات للتخمين والتأويل حول النفس والموت والحياة الآخرة، وكثيرون من الغلاة فكروا بالنفس من جهة علاقتها بعقيدة التناسخ المتضمنة انتقال النفس أو الروح من إنسان ما إلى آخر، بافتراض وجود اعتقاد مسبق بالوجود المستقل للنفس عن الجسم. وذهب آخرون أبعد من ذلك في الاعتقاد بأن عملية تناسخ الأرواح (أو النفوس) هذه كانت ستحدث في أدوار، ربما إلى ما لا نهاية، وأن كل دور يتكون من عدد محدد من آلاف السنوات. وآمن بعض الغلاة، بطريقة مشابهة، بنظرية الأدوار للتاريخ الديني للبشرية، أي أنه يوجد أنبياء مختلفون يفتتحون هذه الأدوار. وتصوّر الغلاة أيضاً قيام روح (أو نفس) الإمام بالتناسخ والانتقال إلى جسم خليفته، وهذا اعتقاد وفّر مبرراً مهماً لشرعنة إمامة مرشحٍ لهذا المنصب.

إن تأكيد الغلاة فكرة التناسخ وخلود الروح يطرح تفسيراً روحياً للقيامة، وينفي القيامة الجسمانية للأموات في نهاية الزمان. استتبع ذلك، لأسباب مشابهة، نفيهم وجود الجنة والنار ويوم الحساب بمعانيها المعهودة. بدلاً من ذلك أيضاً، اعتقد كثيرون بقيامةٍ روحية صِرفة في هذه الدنيا تقع العقوبة أو الجزاء بموجبها على النفس، وعندئذ ستتقمص نفس أحدهم أجسام أشخاص أتقياء، أو مخلوقات أدنى من الإنسان تبعاً لأعمال الشخص الخيرة أو الشريرة. والمعيار الأساسي لتقرير تقوى شخص ما أو فسقه يتصل بصورة جوهرية بمعرفته إمام الزمان صاحب الحق أو جهله إياه. بتأكيدهم هذه المعرفة (أو الإقرار بإمام الزمان الشيعي صاحب الحق) باعتبارها الفريضة الدينية

الأكثر أهمية بالنسبة إلى الشخص المؤمن، فقد تدنّت أهمية الشريعة الإسلامية، التي كانت في طور التطور آنذاك، بالنسبة إلى الكيسانيين الشيعة وغلاتهم. لذلك، غالباً ما كانوا يُتهمون بالدعوة إلى الإباحة والزعم بأنهم تهاونوا في تطبيق حلال الشرع وحرامه، لكن مثل هذه الاتهامات وما يشابهها ربما تعكس استنتاجات كتّاب الفرق وعدائيتهم بصورة جيدة.

ما يجدر ذكره هو أننا لا نجد مجموعة شيعية واحدة في هذه الفترة التكوينية للإسلام خَلَت تماماً، من ناحية عملية، من وجود بعض المفكرين الغلاة فيها، مع أن الكيسانية اجتذبت العدد الأكبر منهم. في البداية، كان العديد من قادة الغلاة عرباً، ومن الممكن أن بعض أفكارهم كانت من أصول عربية تعود إلى ما قبل الإسلام. إن احتمال عودة بطل متوفّى إلى الحياة هو واحد من مثل هذه التوقعات، بل إن عدداً قليلاً من مفاهيمهم يمكن العودة به حتى إلى تعاليم إسلامية. مع ذلك، سرعان ما برز غلاة من بين الموالي أيضاً، الذين كانوا يشكلون أكثرية الشيعيين الراديكاليين حينذاك. وكان الغلاة من غير العرب، ومعهم الموالي عموماً، قد جلبوا معهم جملة متنوعة من الأفكار العائدة إلى خلفياتهم المتعددة.

التأولات والتخمينات حول الروح وطبيعة ثوابها وعقابها ربما جاءت من أصول مانوية كانت قد اشتُقت بدورها من مصادر أقدم عهداً على الأرجح. كائناً ما يكون الأمر، فقد ساهمت الاستقلالية الروحية لأوائل الغلاة وتأويلاتهم الجريئة بدرجة مهمة في منح التشيع أساسه الديني وهويته المميزين. ونجد أن معظم الإرث الخاص بالشيعة الراديكاليين الأوائل، ولاسيّما ذلك المتعلق بالغلاة، تم امتصاصه بمرور الوقت وتبنته الجماعات الشيعية الرئيسية. والأخص في ذلك، هي أفكارهم بخصوص الإمامة والمَعَاد التي تبناها وعالجها الشيعة الإسماعيليون والإثناعشريون. وبإدانتهم الخلفاء قبل علي، والأمويين باعتبارهم مغتصبي حقوق علي والعلويين، من بين هاشميين آخرين، واستهدافهم إعادة الخلافة إلى أهل البيت، يكون الشيعة الراديكاليون قد اتبعوا أيضاً سياسة ناشطة ومناوئة للمؤسسة الحاكمة القائمة.

ما إن بدأ النظام الأموي إظهار علامات التفكك، حتى راحت عدة مجموعات كيسانية، بقيادة منظّريها من الغلاة، كبيان بن سمعان والمغيرة وأبي منصور العجلي،

تشارك في أنشطة تمردية ضد الأمويين وولاتهم في العراق، خصوصاً في الكوفة وحولها.[١٦] رغم ذلك، بما أن ثورات الكيسانيين كانت سيئة التنظيم، وكانت قريبة جداً من مقرات الأمويين في دمشق، فقد أخفقت وبرهنت أنها كلها كانت عقيمة. بحلول منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، عندما كان هناك تشكل تدريجي للجماعات الشيعية المتنوعة، بدأ مصطلح "غلاة" يفقد أهميته السابقة. وبالفعل، نلاحظ أن كتّاب الفرق بدؤوا بالأحرى يقللون استخدام مصطلح غلاة ويستعملونه للإشارة إلى أفراد أو مجموعات ظهرت بعد إمامة جعفر الصادق (ت. ٧٦٥/١٤٨).

أوائل الإمامية

خلال الفترة التكوينية للإسلام الشيعي، ظهر فرع رئيسي آخر، أو فئة من الشيعية، سُميت في ما بعد بالإمامية، وشكلت الإرث المشترك للإثناعشريّين والإسماعيليين. اعترف الشيعة الإماميون بخط خاص من الأئمة العلويين الحسينيين. وتبنى الإماميون الأوائل، الذين تمركزوا في الكوفة مثل بقية الشيعة، نوعاً من سياسة الهدوء والاستكانة في الحقل السياسي، فيما كانت لهم مشاركتهم عقائدياً في بعض الآراء الراديكالية للكيسانية، كإدانتهم الخلفاء قبل علي. يتتبع الإماميون الإمامة عبر ابن الحسين الوحيد الباقي، علي بن الحسين زين العابدين، الجد السلف للخط الحسيني من الأئمة العلويين، وهو كان قد استقرّ عقب أحداث كربلاء في المدينة، الموطن الدائم للعلويين، وتبنّى موقفاً مسالماً اتجاه الأمويين، ثم اتجاه حركة المختار في ما بعد. بالفعل، بقي بعيداً عن كل الأنشطة السياسية، وهذا موقف تم تبريره عقائدياً في ما بعد على يد خلفائه في منصب إمامة الشيعة الإماميين.

بعد وفاة عمه محمد ابن الحنفية، بدأ زين العابدين يتمتع بموقع مهم في الأسرة العلوية باعتباره العلوي الحسيني الأكبر سناً بينهم. يضاف إلى ذلك، أنه بسبب تدينه الذائع الصيت، راح يحتل تدريجياً موقعاً نال تقديراً عالياً بين دوائر المتدينيين التقاة في المدينة، لكن، بما أنه أحجم عن أي صورة من صور النشاط السياسي وكرّس وقته

لأعمال التعبد والصلاة بصورة أساسية (من هنا جاء لقبه الآخر السجّاد)، لم يكسب حوله أي تابعية مهمة أو متزايدة. وما إن حلت سنوات ختام حياته، حتى كان زين العابدين قد جمع حوله حاشية مكونة من أقربائه، ومن العرب المتدينين.

باختصار، كُسف الفرع المعتدل من الشيعة الإمامية خلال حياة زين العابدين على يد الفرع الراديكالي الممثّل بالهاشمية بصورة أساسية. وبعد وفاة زين العابدين نحو ٩٥/٧١٤، بدأت الإمامية تكسب بعض الأهمية في ظل إمامة ولده وخليفته محمد بن علي، المشهور بالباقر، الذي انخرط في تعليم شيعي ناشط. كان محمد الباقر، الذي رأى نفسه المرجعية العلوية الشرعية الوحيدة وكسب أتباعاً نظروا إليه بهذه النظرة[١٧]، قد تمسك بمواقف والده المسالمة اتجاه الأمويين، لكنه شارك في تعليم ديني وفقهي تمّ تطويره ومعالجته على يد ولده وخليفته الإمام جعفر الصادق، وشكّل أساساً للشيعية الإمامية. بالفعل، فإن الجماعة الشيعية الإمامية، بهويتها المميزة من جهة عقائدها وشعائرها، كانت قد تبلورت حول تعاليم هذين الإمامين.[١٨]

ركّزَ الإمام محمد الباقر على تعليم وشرح أسس الأفكار التي ستصير المبادئ المشرعنة للفرع الإمامي من الإسلام الشيعي. فوق ذلك كله، يبدو أنه اهتم بالمرتبة الدينية والسلطة الروحية للأئمة الذين امتلكوا علماً يأتي بوحي إلهي. فقال في تعاليمه إن العالم كان بحاجة دائمة إلى مثل هذا الإمام. وإليه يعود فضل إدخال مبدأ التقية أيضاً، وهو إخفاء المرء حقيقة معتقده الديني وممارسته من باب الحيطة والحذر، الأمر الذي سيحمي الإمام وأتباعه في ظل الظروف العدائية. وتبنّى هذا المبدأ في ما بعد الشيعة الإثناعشريّون والإسماعيليون، فيما لم يجد أيّ اهتمام خاص عند الزيديين وتعليمهم.

ما يجدر تذكره أن إمامة الباقر قد تزامنت أيضاً مع المراحل الأولية في تطور الفقه الإسلامي، لكن ذلك لم يكن إلا في العقود الختامية للقرن الثاني الإسلامي، حتى صار المفهوم العربي القديم للسنة، أي العادة المتبعة أو الممارسة القائمة لدى الجماعة الذي سبق أن أعاد تأكيد نفسه في ظل الإسلام، مقترناً بوضوح عند المسلمين المتدينيين بسنة النبي. وقد وجَب على هذا الاقتران، بدوره، جمع تلك الأحاديث التي زُعِمَ أنها روايات صحيحة وموثوقة تتناول أقوال النبي وأفعاله، وجرى تناقلها شفهياً عبر سلسلة متصلة من المرجعيات الثقاة.

سرعان ما صار النشاط الخاص بجمع الحديث ودراسته، الذي نشأ بداية معارضاً بصورة أساسية للاستخدام المفرط للنظر (أو العقل) لدى قضاة المسلمين والاستشهاد بمرجعية النبي في تقرير حكم قضائي صحيح، حقلاً رئيسياً آخر في التعليم الإسلامي يكمّل علم الفقه الإسلامي. وقد ورد ذكر الإمام الباقر، في هذه الفترة التكوينية للعلوم الدينية الإسلامية، كراوٍ للأحاديث (أو محدّث)، ولاسيّما تلك الأحاديث المؤيدة لقضية الشيعة ومروية نقلاً عن جده الأكبر علي، لكن الإمام الباقر فسّر أيضاً الشرع بالاعتماد على مرجعيته الشخصية مع عودة قليلة إلى مرجعيات أقدم عهداً. ومما تجدر ملاحظته في الشيعية أن رواية الحديث تكون بناء على مرجعية من الأئمة، وهي تتضمن أقوال الأئمة أنفسهم إضافة إلى أحاديث النبي.

تضمن التعليم الفقهي والشعائري للإمام الباقر عدداً من السمات والخصائص التي ستكون في ما بعد جوانب مميزة للفقه الشيعي الإمامي، مثل عبارة "حيّ على خير العمل" في الأذان للصلاة، وتحريم "المسح على الخفين" في أركان الوضوء، والسماح "بالمتعة" أو الزواج المؤقت[١٩]، الذي لم يأخذ به الفقه الإسماعيلي ولا الزيدي. الجدير بالإضافة أنه كان لتعاليم عبد الله بن العباس بن عبد المطلب (ت. ٦٨/٦٨٧)، وهو ابن عم النبي وعلي، أثرها البارز في عقائد الشيعة الإمامية الدينية والفقهية المبكرة.[٢٠] تبنى الإمام الباقر آراء عبد الله بن العباس بخصوص عدد من المسائل المتنازع حولها، ومنها "المتعة". ففي جواز "المتعة"، على سبيل المثال، رأى عبد الله بن العباس أنها كانت تُمارس في زمن النبي وخلال خلافة أبي بكر وفي المدة الأولى من خلافة عمر، الذي أقدم على تحريمها لاحقاً.

رغم مصاعب كثيرة، نجح الإمام محمد الباقر خلال إمامته، التي دامت نحو عشرين عاماً، في زيادة حجم تابعيته وكَسْبِ مركزٍ لنفسه قُدِّر عالياً بين الشيعة في الكوفة، في الوقت الذي حظي فيه باحترام كبير بصفته محدّثاً بين أوساط علماء السنة أيضاً، كما كسب عدداً من التابعين من بين محدّثي الكوفة وفقهائها المشهورين كزرارة بن أعين. كذلك، كان الشاعر الذائع الصيت الكميت بن زيد الأسدي (ت. ١٢٦/٧٤٣) تابعاً آخر من أتباع الإمام الباقر.

كذلك كان الإمام الباقر أول إمام في الخط الحسيني العلوي يجتذب عدداً قليلاً من

منظّري الغلاة إلى تابعيته، وقد تجدر الإضافة هنا عرضياً إلى أنه يحتل موقعاً مركزياً في الكتاب الغامض بعنوان **أمّ الكتاب**، الذي احتفظ به الإسماعيليون النزاريون في آسيا الوسطى. ويتضمن هذا الكتاب المكتوب بلغة فارسية قديمة أحاديث للإمام الباقر رداً على أسئلة طرحها عليه جابر الجعفي (ت. ١٢٨/٧٤٥) وغيره من التلاميذ. لقد أظهر البحث الحديث أن **أمّ الكتاب** كان قد صُنِّف، كما هو واضح، في منتصف القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي داخل دائرة مجموعة كوفية من الغلاة الذين عُرفوا باسم المخمّسة ووقفوا على حرف الإمامية، واعتقدوا بخماسي إلهي مكون من محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين.[٢١]

إن أسماء التابعين البارزين للباقر وللأئمة الآخرين من الخط العلوي الحسيني مدونة في مصنف التراجم للشخصيات الشيعية الذي ألفه المحدّث الإمامي الكشي، وهو اشتهر في النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.[٢٢] وتضمنت كتُبُ من فترة لاحقة، تنتمي إلى صنف "كتب الرجال" أو كتب بيو- بيبليوغرافية من تصنيف علماء شيعة إثناعشريّين بارزين آخرين، كالنجاشي (ت. ٤٥٠/١٠٥٨) والشيخ الطوسي (ت. ٤٦٠/١٠٦٧)، معلومات قيمة حول الشيعة الإماميين.[٢٣] ومع الانتهاء من تأسيس هوية متميزة للشيعية الإمامية، توفي الإمام أبو جعفر محمد بن علي الباقر نحو ١١٤/٧٣٢، أي بعد قرن من وفاة النبي.

بوفاة الباقر، انقسمت تابعيته من الشيعة الإماميين إلى عدة مجموعات[٢٤]. إحدى هذه المجموعات، تدعى الباقرية، وقفت تنتظر عودته إلى الظهور في صورة المهدي، فيما حولت مجموعة أخرى ولاءها إلى حركة علوية حسنية انطلقت باسم محمد بن عبد الله، المعروف بالنفس الزكية، وهو الحفيد الأكبر للحسن بن علي بن أبي طالب، الذي هيأه والده لدور المهدي، لكن أكثرية أنصار الإمام الباقر اعترفت في تلك المرحلة بولده الأكبر أبي عبد الله جعفر، المسمى في ما بعد بالصادق، إماماً جديداً لها منصوصاً عليه من والده بنص صريح.

توسعت الإمامية بصورة كبيرة وصارت جماعة دينية رئيسية خلال إمامة جعفر الصادق الطويلة والمليئة بالأحداث، وكان أشهر العلماء والمعلمين بين العلويين الحسينيين، ولكن صعود الإمام الصادق إلى مراتب السمو حدث بالتدريج إلى حد

ما خلال المرحلة المضطربة عندما نجح العباسيون أخيراً في اقتلاع الأمويين. وإبّان السنوات العشرين الأولى من إمامته، التي دامت حتى مدة قصيرة بعد صعود العباسيين إلى السلطة عام ١٣٢/٧٥٠، بقيت الكيسانية تغلب على الإمامية والحركة الهاشمية – العباسية الثورية ممن كانوا يشنون حملة مناوئة للأمويين، وغيرهم من الحركات الشيعية الراديكالية الأخرى. ولم ينجح جعفر الصادق في بلوغ مرتبة بارزة فريدة إلى أن حلّ العقد الأخير من إمامته.

في السنوات المبكرة من إمامة الإمام الصادق، انطلقت حركة عمه زيد بن علي زين العابدين، وهو الأخ غير الشقيق للباقر، محققة بعض النجاح الأولي، ومؤدية في النتيجة إلى تشكيل فئة الزيدية في الإسلام الشيعي. كان زيد قد زار الكوفة عام ١٢٢/٧٣٩ وتحلّق حوله الشيعة المحليون الذين راحوا يحضونه على قيادة ثورة ضد الأمويين، وهي المحاولة الأولى من نوعها منذ ثورة المختار والثانية التي يقودها علوي بعد حادثة كربلاء، ولكن ثورة زيد أخفقت، وقُتل زيد والعديد من أتباعه سنة ١٢٢/٧٤٠، ليس بسبب أن أهل الكوفة أثبتوا مرة أخرى أنه لا يُعتمد عليهم فحسب، بل لأن والي العراق الأموي يوسف بن عمر الثقفي كان قد اكتشف المؤامرة التمردية في الوقت المناسب.[٢٥]

رغم ذلك، تواصلت حركة زيد على يد ولده يحيى، الذي ركّز نشاطاته في منطقة خراسان حيث كان يعيش كثيرون من شيعة الكوفة منفيين فيها على يد ولاة العراق. وتولى قيادة الشيعة الزيديين عقب ذلك آخرون اعتُرِفَ بهم أئمة لهم. تفاصيل قليلة تتوافر حول الأفكار التي دعا إليها زيد وأتباعه في الأصل، وطبقاً لبعض الروايات المتأخرة غير الموثوقة، فإن زيداً كان مصاحباً لواصل بن عطاء (ت. ١٣١/٧٤٨)، وهو المؤسس المشهور لمذهب المعتزلة في علم الكلام، ولكن البحث الحديث أظهر أن المواقف العقائدية لأوائل الشيعة والمعتزلة لم تكن متوافقة خلال القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. وحتى حلول القسم الأخير من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، تأثر كل من الشيعة الإماميين والزيديين بالمعتزلة.[٢٦]

سننظر في تعاليم زيد وتاريخ الزيدية اللاحق في فصل مستقل لاحق، ويكفي هنا القول إن اعتراف زيد بحكم أول خليفتين شكل موقفاً أكسبه تعاطف كثيرين من

المسلمين من غير الشيعة، لكنه كان معاكساً لكل من الكيسانية والشيعية الإمامية، حتى مع إقراره بحق علي في خلافة النبي. وقد استهوى الجمع بين سياسة زيد المتشددة وتعليمه المحافظ عادة كثيرين من الشيعة الذين أيدوا الحركة الزيدية الناشئة من ثورته.

في غضون ذلك، كان تفكك الحكم الأموي قد أخذ بالتسارع عقب وفاة هشام بن عبد الملك سنة ١٢٥/٧٤٣. وجُلبت خلافة خليفة هشام، الوليد الثاني، إلى نهاية سريعة سنة ١٢٦/٧٤٤ بانقلاب عسكري كان مهندسه جيش سوري بالتعاون مع أفراد من الأسرة الأموية. كانت تلك الحادثة مؤشراً على النهاية المحتومة والوشيكة لما سماها ج. ولهاوزن "المملكة العربية". فقد أدت المنافسات الأسرية، عقب ذلك، إلى حرب أهلية فوضوية. وخلال خلافة إبراهيم بن الوليد الأول القصيرة، التي لم يُعترف بها إلا في جنوب سوريا، تدهورت الأحوال العامة بسرعة كبيرة وتحولت إلى فوضى عارمة. وعندما سار مروان الثاني إلى دمشق بحلول عام ١٢٧/٧٤٤، وعزل إبراهيم وأعلن نفسه خليفة جديداً، كانت الثورات تعصف بمختلف نواحي الدولة الأموية.

في ظل هذه الظروف، تشجع شيعة الكوفة وفي أمكنة أخرى لبذل جهود أقوى للاستيلاء على الخلافة من الأمويين. ففي ١٢٥/٧٤٣، التقى ممثلون قياديون عن بني هاشم سراً في اجتماع عُقد في مكان يدعى الأبواء، قرب المدينة، لمناقشة انتقاء مرشح هاشمي يخلف الأمويين. ونجح القيادي الحسني، عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي، في إقناع جميع المشاركين الحاضرين إعطاء بيعتهم لولده محمد بن عبد الله النفس الزكية، والاعتراف بأنه أكثر المرشحين الهاشميين قاطبة ملاءمة للخلافة، وكان بين الموافقين حضورٌ حتى من قياديي العباسيين.

انفرد جعفر الصادق، الحسيني العلوي الأكثر احتراماً بين الحضور، بالامتناع عن منح موافقته، ومن الواضح أن جعفر الصادق لم يكن مستعداً لقبول ادعاءات ابن عمه الحسني، أو أي علوي آخر، لأنه كان يعتبر نفسه إمام الزمان صاحب الحق. بعد اجتماع لم الشمل الأسري هذا، شرع النفس الزكية وشقيقه إبراهيم في حملة نشيطة تلقت دعماً من كثيرين من الزيديين وعدة مجموعات من الغلاة، ولكن حركة النفس الزكية الحسنية افتقرت إلى التنظيم الجيد وتمّ التغلب عليها وسحقها بسهولة على يد العباسيين عام ١٤٥/٧٦٢-٧٦٣.

في غضون ذلك، كان العباسيون قد تعلموا دروساً مهمة من الثورات الشيعية الكثيرة الفاشلة ضد الأمويين، لذا، كرّسوا انتباهاً خاصاً لتطوير تنظيم لحركتهم الخاصة، فأقاموا مقرات سرية في الكوفة، لكنهم ركّزوا نشاطاتهم الثوريةً في مقاطعة خراسان الشرقية النائية. حدث التبشير بالدعوة العباسية بذكاء عندما دعوا إلى الرضا من آل محمد المجهول الهوية؛ وهذه عبارة مبهمة تتحدث عن شخص غير محدد ينتمي إلى بيت النبي.[٢٧] وفضلاً عن كونه يعكس تكتيك الحيطة والحذر، فإن هدف الشعار كان تعبئة دعم المجموعات الشيعية المختلفة التي تمسكت كلها بقيادة أهل البيت.

كانت الدعوة العباسية في خراسان قد نُظِّمت بداية ضمن مجموعات سرية صغيرة. مع ذلك، فإن العديد من الدعاة العباسيين الذين كانوا قد بثوا رسالتهم ونشروها اكتُشفوا وأعدموا على أيدي وكلاء الأمويين. لذلك، سرعان ما صار ضرورياً خلق بنية رسمية أكبر. تم تأسيس مجلس أعلى من ١٢ زعيماً سُمّوا النقباء في مرو في خراسان، يتولى مهمة إدارة نشاطات عدد كبير من الدعاة المعينين مجدداً، وهذا تنظيم للدعوة تبنّاه الإسماعيليون في ما بعد. أثبتت هذه التغييرات أنها ناجحة، خاصة عندما أُرسل عمار بن يزيد، المشهور باسم خداش (ت. ١١٨/٧٣٦)، إلى خراسان لترؤس التنظيم الجديد للدعوة.

بالنسبة إلى الاتصالات بين المتشيعين في خراسان وإمام الهاشمية – العباسية، المقيم بصورة سرية في الحميمة في فلسطين لكن من غير اسم حتى تلك المدة، فقد بقيت قائمة عبر متزعم الفرع الكوفي. ومنذ نحو ١٢٧/٧٤٤، تولى قيادة الدعوة العباسية في خراسان أبو مسلم الخراساني، الشخصية المشهورة ذات الخلفية الغامضة.[٢٨] كان نجاح أبي مسلم سريعاً، فقد نشر بحلول ١٢٩/٧٤٧ "رايات سود" ستصير شعار العباسيين، وكانت دلالة على بدء المرحلة العلنية من ثورتهم. توسع جيش أبي مسلم الثوري، الخراسانية، المكون من العرب والموالي الفرس معاً، بدرجة مهمة وخلال مدة قصيرة. بالفعل، فقد تحقق في جيش أبي مسلم الاندماج الكامل بين المسلمين العرب وغير العرب للمرة الأولى منذ محاولات المختار الأقدم. وبعد الاستيلاء على كامل خراسان، انطلق الجيش الخراساني متجهاً غرباً، وألحق الهزائم بالجيوش الأموية على طول الطريق. وبحلول ١٣٢/٧٤٩، دخل جيش أبي مسلم الخراساني الكوفة.

أخيراً، حان الوقت للكشف عن اسم الرضا من أهل البيت الذي سيكون مقبولاً بصفته خليفة جديداً. في النتيجة، اختارت الخراسانية أبا العباس السفاح، شقيق الإمام العباسي السابق، إبراهيم بن محمد، الذي كان قد قُتل أخيراً وهو في الأسر عند الأمويين، وكان هو وأفراد آخرون من الأسرة العباسية قد انتقلوا قبل ذلك بوقت قصير من الحميمة إلى الكوفة، حيث أقاموا هناك متخفين.

في ١٢ ربيع الثاني عام ١٣٢ الموافق ٢٨ تشرين الثاني (نوفمبر) سنة ٧٤٩، تمّت المناداة بأبي العباس السفاح في مسجد الكوفة كأول خليفة عباسي. وبعد ذلك بمدة قصيرة، أي في ١٣٢/٧٥٠، نجحت الخراسانية في تحقيق نصرها النهائي على القوات الأموية في العراق. ونصّب العباسيون سلالتهم الخاصة في الخلافة وحكموا أجزاء متنوعة من الأراضي الإسلامية، ومارسوا سلطات مختلفة على مدى خمسة قرون، أي حتى الإطاحة بهم على يد المغول سنة ٦٥٦/١٢٥٨. ومنذ ١٤٥/٧٦٢، صارت مدينة بغداد الجديدة عاصمة للعباسيين.

شكلت الثورة العباسية نقطة تحوّل في تاريخ الإسلام المبكر لأنها لم تمثّل تغيّرا في الأسرة الحاكمة فحسب، إنما ابتدأت عدداً من التعديلات الاجتماعية - السياسية والاقتصادية في النظام القائم. ففي ظل أوائل العباسيين، اختفت على وجه السرعة هيمنة الأرستقراطية العربية والتمييز بين العرب المسلمين والموالي. وظهرت في تلك الفترة طبقة حاكمة جديدة من أعراق مختلفة، يوحدها الإسلام، وحلت محل طبقة العرب الحاكمة في أزمنة الأمويين. ومع تحرير الموالي والاصطفاف الجديد للطبقات على أسس غير عرقية، تكون بعض المطالب الأكثر إلحاحاً للشيعة الراديكاليين والعناصر الأخرى التي عارضت النظام الاجتماعي القائم زمن الأمويين قد تحققت. نتج عن ذلك أن الشيعية الثورية أو الراديكالية توقفت منذ تلك الفترة عن الاقتران بتطلعات الموالي الذين حصلوا في النهاية على مكانة متساوية مع العرب المسلمين، وسرعان ما اختفوا من كونهم طبقة اجتماعية متميزة ومضطهدة.

مع ذلك، أثبت الانتصار العباسي أنه مصدر خيبة أمل مطلقة للشيعة الذين توقعوا أن يتولى علوي من أهل البيت الخلافة، وليس بالأحرى عباسي. فازدادت حدة العداوة والبغضاء بين العباسيين والعلويين عندما بدأ العباسيون، بعد وقت قصير من توليهم

الأمر، اضطهاد العديد من مؤيديهم السابقين من الشيعة والعلويين. تفاقمت خيبة الأمل الشيعية أكثر عندما أقدم العباسيون على إنكار ماضيهم الشيعي الخاص وصاروا الناطقين الروحيين باسم الإسلام السني. إن خرق العباسيين جذورهم الشيعية وسعيهم إلى شرعنة حقوقهم المستقلة الخاصة بالخلافة اكتمل بحلول زمن الخليفة الثالث في السلالة، محمد المهدي (ح. ١٥٨- ١٦٩/٧٧٥- ٧٨٥). راح العباسيون يزعمون في تلك المرحلة أن لهم حقوقاً في وراثة الخلافة وجادلوا بأن عم النبي، العباس، كان على صلة قريبة منه أكثر من تلك التي لعلي. بالطبع، فإن ذلك كان يعني ضمناً إنكاراً ورفضاً لادعاءات العلويين المشابهة.

بعدما آلت الأمور إلى ما آلت إليه، أخذ من تبقى من الكيسانيين الشيعة ممن لم يندمجوا في الحركة العباسية بالسعي إلى الاصطفاف مع حركات بديلة. ففي خراسان والمناطق الشرقية الأخرى، ربط العديد من أولئك الراديكاليين الشيعة المعزولين أنفسهم بمجموعات خليطة ومتنوعة أُطلقت عليها تسمية عامة هي الخرمّية أو الخرمدينية، التي اعتنقت أفكاراً مختلفة مناوئة للعباسيين وللعرب.[٢٩] أما في العراق، فاجتمعوا إلى جانب الإمام جعفر الصادق أو محمد النفس الزكية، اللذين كانا العلويين الرئيسيين القائمين بإمامة الشيعة آنذاك. بكلمات أخرى، فإن غالبية الشيعة كانوا مجبرين على اتباع واحد من هذين الإمامين الفاطميين.

منذ تلك المرحلة، أخذ التشديد على الانتساب المباشر إلى النبي عبر فاطمة وعلي يتزايد، الأمر الذي جعل النسب العلوي الفاطمي يكتسب أهمية خاصة لدى الشيعة. ومما لا شك فيه أن الادعاءات المهدوية والموقف المتشدد للنفس الزكية، الذي كان مستعداً لدور المهدي ورفض مبايعة العباسيين، ثم ثار عليهم في ما بعد، كان لها أثرها الكبير في جذب بعض الناشطين الشيعة الأكثر اندفاعاً. لكن، مع موت الحركة الحسنية للنفس الزكية سنة ١٤٥/٧٦٢-٧٦٣، برز الإمام العلوي الحسيني الصادق كنقطة تجمع أساسية للشيعة من مختلف المشارب، ما عدا الشيعة الزيديين الذين كان لهم أئمتهم الخاصون. وفي ظل تلك الظروف، اكتسبت إمامة الصادق بروزها الخاص.

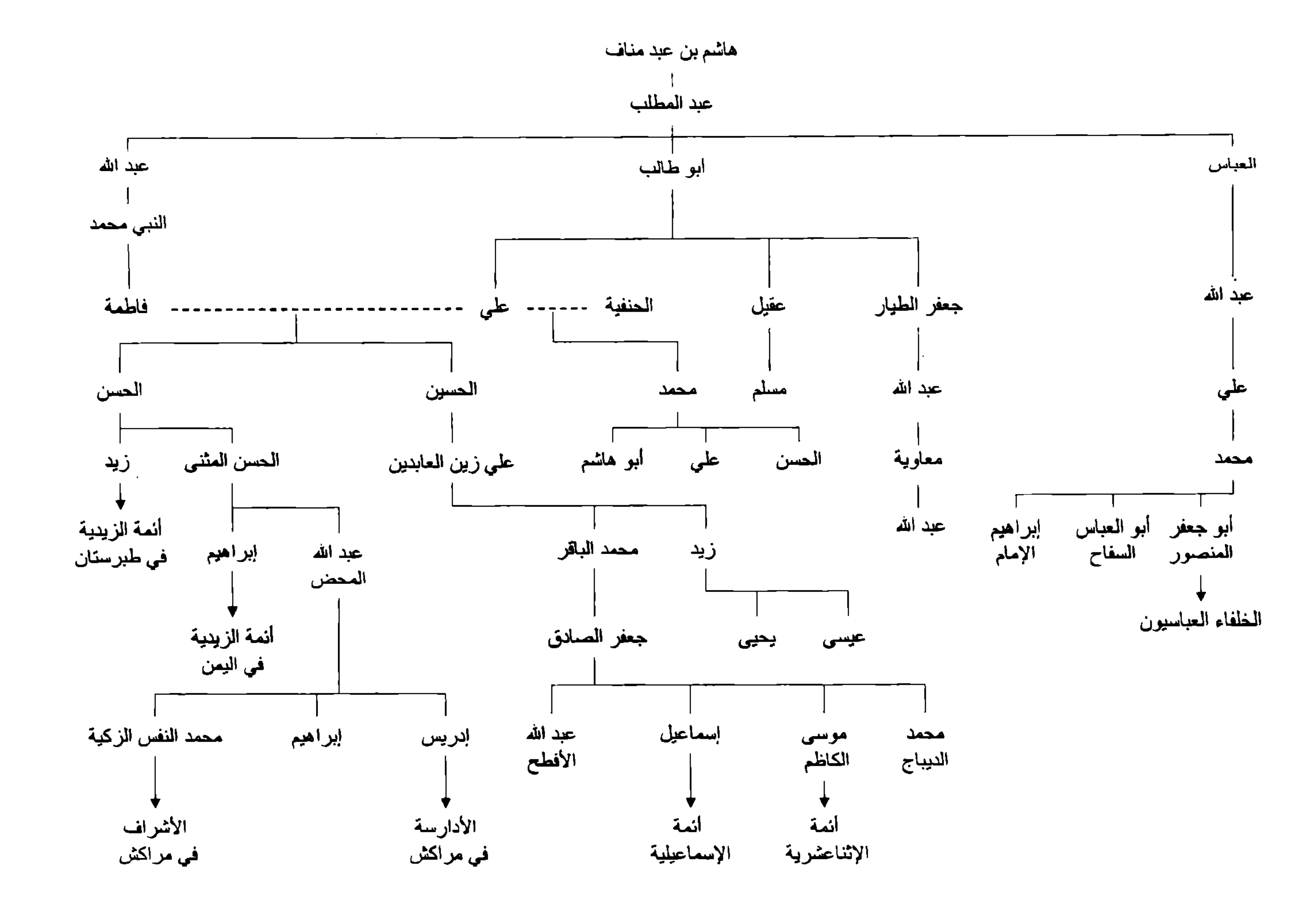
في غضون ذلك، حقق جعفر الصادق تدريجياً شهرة واسعة بصفته عالم دين، فقد

كان راوياً للحديث، وورد ذكره لاحقاً ضمن سلسلة الإسناد المقبولة من المسلمين السنة أيضاً، كما علّم الفقه. وإليه يُنسب، بعد عمل والده، فضل تأسيس المذهب الشيعي الإمامي، الجعفري، الذي سُمي كذلك نسبة إليه. كان الإمام الصادق مقبولاً كمرجعية تعليمية ليس لدى تابعيته الشيعية فحسب، إنما لدى دائرة أوسع ضمت عدداً من المسلمين الورعين في المدينة والكوفة، حيث كانت غالبية الإمامية. بمرور الوقت، كان الصادق قد أحاط نفسه بمجموعة من الباحثين المشهورين تضمنت بعض أبرز الفقهاء – المحدثين وعلماء الكلام في زمانه، كهشام بن الحكم (ت. ١٧٩/٧٩٥)، أشهر الممثلين لعلم الكلام الإمامي.[٣٠] وبالفعل، صار لدى الشيعة الإمامية في تلك الفترة مجموعة متميزة من الشعائر والعقائد الكلامية والفقهية.

كذلك، كان الإمام الصادق نفسه قد استهوى عدداً قليلاً من المفكرين الغلاة وضمهم إلى دائرته من الأصحاب، لكنه أبقى تأويلات العناصر الأكثر تطرفاً في تابعيته ضمن حدود مسموحة عندما فرض نوعاً من النظام العقائدي المنضبط. وفي حين تنشّطت إمامته وتقوّت بأفكار المفكرين المتنوعين في حاشيته، فإن مثل هذه الأفكار بقيت قيد التدقيق والمراقبة، وهذا ما ساهم في توسع الاعتراف الشيعي بالخط الحسيني من الأئمة.

أما أشهر المنظّرين الراديكاليين في تابعية الصادق فكان أبو الخطاب الأسدي، الذائع الصيت بين غلاة الشيعة الأوائل.[٣١] لقد دعا أبو الخطاب إلى أفكار متطرفة حول الإمام إضافة إلى آراء أخرى غالية (أو مبالغ فيها). كان لأبي الخطاب العديد من الأتباع الخاصين به، الخطّابيّة، وتبنّى سياسة ثورية تناقضت مع الموقف المستكين للإمام الصادق. بشّر الخطابيون الأوائل بألوهية الأئمة، على أساس من النور الإلهي الذي يتوارثونه، إضافة إلى انشغالهم بالباطن ونظرية الأدوار وحدود الدين والتفسير الرمزي أو تأويل القرآن، لكن الآراء والسياسات المعلنة لهذا التلميذ المتحمس للصادق صارت، بمرور الوقت، غير مقبولة للإمام، الذي شجب أبي الخطاب ونقضه علناً. وبعد ذلك بمدة قصيرة، أي في عام ١٣٨/٧٥٥، تعرض أبو الخطاب ومجموعة من أنصاره، عندما كانوا قد اجتمعوا في مسجد الكوفة لأغراض تمردية، لهجوم من جانب قوات والي المدينة العباسي انتهى بمذبحة لهم.

الجدول ١.٢ أئمة الهاشميين وأوائل الشيعة



عقيدة الإمامة عند الشيعة الإماميين

تمخضت النشاطات الفكرية للإمام الصادق ودائرته من أصحابه العلماء، والبناء على تعاليم الإمام الباقر، عن معالجة مفصلة للمفهوم الأساسي لعقيدة الإمامة الشيعية الإمامية.[٣٢] كانت هذه العقيدة الشيعية المركزية، التي تمسك بها الإثناعشريون الإماميون والإسماعيليون اللاحقون، قد تأسست بصورة أساسية على مبادئ معينة، وكان الإمام الصادق قد أكّد هذه المبادئ استجابة لتحديات زمنه، وأثبتت أنها فعّالة في تقوية إمامته.

المبدأ الأول هو أن الإمامة بالنص، وهذا يعني أنها امتياز يهبه الله لفرد مُختار من أهل البيت الذي ينقل، بهداية إلهية قبل وفاته، الإمامة إلى خليفته بموجب تسمية صريحة أو نص. تبقى الإمامة، بمرجعية من هذا النص، متموضعة في فرد محدد، سواء أتولى الخلافة أم لا. هكذا، فقد اعتقد الإمام الصادق أن ثمة إماماً موجوداً دائماً يُسمى بموجب نصٍّ من الإمام السابق ويمتلك كامل السلطة الشرعية الوحيدة لإمام الزمان، سواء أكان يمارس حكماً على الجماعة (الأمة) أم لا. يضاف إلى ذلك إلى أن أسبقية النصّ الخاص بالإمام الصادق تعود بالتسلسل إلى علي، الذي جرى تعيينه وصياً وخليفة للنبي. بقي هذا النص الأول، الذي ابتدأه النبي بموجب أمرٍ إلهي، في خط الأئمة العلويين الحسينيين حتى وصل إلى جعفر الصادق. وبموجب مبدأ النص هذا، لم تعد هناك ضرورة كي يثور الإمام ضد الحاكم الظالم والنظام القائم من أجل تأكيد أحقيته بسلطة الخلافة.

هكذا تمَّ الفصل بين مؤسستي الإمامة والخلافة الواحدة عن الأخرى، وبكلمات أخرى.. لم يعد لزاماً على الإمام القبض على سلطة الخلافة إذا لم تكن الظروف تسمح بذلك، وهذا يُفسر لماذا لم يشارك الإمام الصادق في أي من ثورات العلويين في زمانه، وتمسك بدلاً من ذلك باستكانة سياسية؟ كما يُفسر أيضاً سبب نجاة الحسينيين عموماً وتفاديهم الاضطهاد الذي مارسه الخليفة المنصور (ح. ١٣٦-١٥٨/٧٥٤-٧٧٥) بحق العلويين الحسنيين.

أما المبدأ الأساسي الثاني، فهو مُضمّن في عقيدة الإمامة، ويتصل بمبدأ النص بصورة وثيقة، ويتعلق بإمامة قائمة على علم، أو معرفة دينية خاصة. في ضوء هذا العلم،

الموحى به إلهياً وينتقل عبر نصٍّ من الإمام السابق، صار إمام الزمان صاحب الحق مصدر المرجعية الوحيدة للعلم حول كيفية هداية المسلمين وإرشادهم إلى الطريق المستقيم، كما صار بإمكانه، في النتيجة، ممارسة الوظيفة المهمة جداً والمتعلقة بتوفير الهداية الروحية لأتباعه وتفسير المعاني الباطنية للقرآن وللفرائض الدينية، حتى لو لم يكن متقلداً وظيفة الخلافة والحكم على الأمة.

نسب أتباع الإمام الصادق علماً موثوقاً وفريداً إليه كان يُعتبر ضرورياً لهداية المؤمنين الحقيقيين. وكما في حالة النص، كانت العودة بالعلم، عبر خط من الأئمة العلويين الحسينيين، إلى علي الذي سبق أن أخذه عن النبي أيضاً. يضاف إلى ذلك أن سلطة تعليم الإمام تعززت بعقيدة عصمة الأئمة من الإثم والخطأ. وانسجاماً مع سلبيته وتعقله، هذّب الإمام الصادق مبدأ التقية، أو التخفي من باب الحيطة والحذر، وجعله ركناً مطلقاً من أركان الإيمان.[٣٣]

مما لا شك فيه أنه كان شيئاً خطيراً على الأئمة وأتباعهم الدعوة العلنية إلى معتقداتهم، والإعلان على الملأ أن ثمة أفراداً محددين، غير الخلفاء الحكام، كانوا معينين إلهياً بصفتهم قادة روحيين للمسلمين. إن تطبيق مبدأ التقية قد وفر حماية مريحة للشيعة الإماميين من الاضطهاد، وخدم كعنصر محافظة على هويتهم الدينية في ظل ظروف عدائية، أو أحوال ضاغطة لمدد قصيرة على الأقل. وبتأكيده إمامةً تقوم على النص والعلم، وتوصي بممارسة التقية، يكون الإمام الصادق قد عالج بالتفصيل تفسيراً جديداً بالكامل لصفات الإمام ووظائفه. وبتشديده في الوقت نفسه على الجوانب الوراثية والموحى بها إلهياً لصفات الإمام، يكون قد قيّد في تلك الفترة قداسة أهل البيت وحصرها بالعلويين، خاصة خطه الخاص من الأئمة الحسينيين، مستبعداً منها العباسيين وجميع الهاشميين من غير العلويين.

إن المفهوم الأساسي لعقيدة الشيعة الإماميين في الإمامة، بالصورة التي عبرت عنها الأحاديث الكثيرة المروية عن جعفر الصادق بصورة أساسية، نجده محفوظاً في أقدم المؤلفات الضخمة لأحاديث الإماميين الشيعة، الذي صنفه أبو جعفر محمد الكليني (ت. ٣٢٩/ ٩٤٠)، واحتفظ بها الإسماعيليون في أشهر مصنفاتهم الفقهية، التي أنتجها القاضي النعمان (ت. ٣٦٣/٩٧٤).[٣٤] كانت هذه العقيدة قد تأسست

على الاعتقاد بحاجة البشر الدائمة إلى إمام مهدي إلهياً ومعصوم سيتصرف، بعد النبي محمد، كمعلم موثوق يهدي الناس في كل ما يتعلق بشؤونهم الروحية. ومع أن الإمام، الذي يستطيع ممارسة التقية عند الضرورة، مؤهل للقيادة الزمنية بقدر ما هو مؤهل للسلطة الدينية، فإن تفويضه لا يعتمد على ممارسته الفعلية للحكم أو أي محاولة للحصول عليه. كذلك، فإن العقيدة نفسها تُعلّم أن النبي نفسه كان قد نصَّ على علي ابن أبي طالب وصياً له وخليفة، بموجب نصٍّ صريحٍ بأمرٍ إلهي، ولكن غالبية الصحابة ارتدت بتجاهلها نصّ النبي.

بعد علي، كانت الإمامة ستنتقل من الأب إلى الابن بموجب حكم النص بين ذرية علي وفاطمة؛ وستستمر بعد الحسين بن علي في الخط الحسيني حتى نهاية الزمان. ويملك هذا الإمام العلوي، الذي هو الإمام الشرعي الوحيد في أي وقت من الأوقات، علماً خاصاً، ولديه فهم تام لمختلف الجوانب والمعاني الظاهرية والباطنية للقرآن وللرسالة الإسلامية. بالفعل، إن العالم لا يمكن أن يكون موجوداً للحظة من غير مثل ذلك الإمام الذي هو حجة الله على الأرض. وحتى لو لم يبق إلا رجلان على الأرض لكان واحد منهما إماماً، ولا يمكن أن يوجد سوى إمام وحيد في أي وقت من الأوقات، مع أنه قد يوجد واحد صامت، أي خليفته، إلى جانبه.

إن وجود الإمام في العالم الأرضي هو شيء أساسي وتصير معرفته وطاعته واجباً مطلقاً مفروضاً على كل مؤمن. ومن هنا كان الحديث المشهور المروي عن الإمام الصادق والقائل: "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات كافراً".[٣٥]

الخلاصة أن الإمامين الباقر والصادق استطاعا أن يهبا الجماعة الشيعية الإمامية، عبر تعاليمهما، هوية دينية متميزة أثبتت أنها ذات أهمية بالغة في منع ذوبان هذه الجماعة الشيعية في التركيبة السنية للإسلام التي كانت قيد الإنجاز بصورة متزامنة على يد مجموعات مسلمة أخرى، بالإضافة إلى أنهما ساهما، بامتناعهما عن أي نشاطات مناوئة للنظام القائم، في إنقاذ جماعتهما من التدمير على أيدي الحكام الأمويين والعباسيين وولاتهم في العراق. وكون الشيعية الإمامية بقيت بعد الكثير من المصاعب والأزمات (وبعد الثورة العباسية بالفعل)، فهذا فضل يعود إلى حدٍّ كبير إلى تعاليم قيادتها الروحية ونظرتها البعيدة.

في ١٤٨/٧٦٥، أي بعدما أكمل توطيد قاعدة عقائدية صلبة للشيعية الإمامية، توفي أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق، آخر الأئمة الذين يعترف بهم كلٌّ من الإثناعشريّين والإسماعيليين، وهو السادس لدى الفئة الأولى والخامس لدى الأخيرة. وقد دُفن في مقبرة البقيع في المدينة إلى جانب والده وجده، وهم الذين تعرضت قبورهم للتدمير على يد النظام الوهابي للمملكة العربية السعودية في الأزمنة الحديثة.

تسبب النزاع حول خلافة الإمام الصادق في انقسامات تاريخية في الشيعية الإمامية، أدت في النهاية إلى تكوين الجماعتين المستقلتين الإسماعيلية والإثناعشريّة. سننظر في فصول لاحقة في التواريخ التي أعقبت هاتين الجماعتين الشيعيتين إضافة إلى تاريخ الزيديين، الذين ظهروا في هذه الفترة التكوينية للإسلام الشيعي، فيما تعود نشأة العلويين وتطورهم من الجماعة الإمامية إلى وقت متأخر.

٣

الإثناعشريون

الإثناعشريون الذين صاروا يشكلون الجماعة الشيعية السائدة ويعتقدون بخط من اثني عشر إماماً، تطوروا من الشيعية الإمامية الأقدم كما وطّدها الإمام جعفر الصادق. كانت عقيدة الإمامة، التي تؤكد ضرورة الوجود الأرضي لإمام في جميع الأزمان، قد زوّدت الشيعة الإماميين من القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي بتعليمهم المركزي. عقب ذلك، أخذ الشيعة الإماميون أنفسُهم ينقسمون تدريجياً إلى مجموعات متنوعة، كما عددتها كتب الفرق، خاصة كتب الإماميين الأوائل كالحسن بن موسى النوبختي (ت. بعد ٣٠٠/٩١٢) وسعد بن عبد الله القمّي (ت. ٣٠١/٩١٣-٩١٤).[١]

مع ذلك، لم يتم اكتساب إحدى المجموعات الشيعية الإمامية، التي كانت في طور النمو آنذاك، التسمية المميزة للإثناعشرية إلا نحو منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، والاستعمال الأول لهذه التسمية كما هو واضح كان في كتب الفرق. في تلك الفترة، سبق للإمام الثاني عشر والأخير لهذه المجموعة أن دخل في مرحلة الغيبة منذ عدة عقود، أي منذ ٢٦٠/٨٧٤. وكانت المجموعة الشيعية الإمامية الخاصة، التي صارت تُعرف بالإثناعشرية، قد امتازت باعتقادها بعقيدة الأئمة الاثني عشر، بدءاً بعلي بن أبي طالب وانتهاءً بمحمد بن الحسن، الذي اعتقدوا به كمهدي إيسكاتولوجي كان في غيبة وهم ينتظرون رجعته. هكذا، فقد استغرق الوقت أكثر من

قرن من الزمن عقب وفاة الإمام الصادق قبل أن تتبلور عقيدة الأئمة الاثني عشر، إذ لم يكن باستطاعة أحد استعمال مصطلح "إثناعشرية"، على وجه التحديد، للإشارة إلى أي مجموعة شيعية إمامية في وقت سابق لزمن الإمام الثاني عشر.

بالإبقاء على هذا التنبيه في الذهن، فإننا سنستخدم عبارتي "إمامية" و"إثناعشرية" بصورة متبادلة، ففي هذه الفترة المضطربة والمشوشة إلى حد ما من المرحلة التكوينية للشيعية، تطوّرت الشيعية الإمامية كجملة متنوعة من مجموعات وفرق عاشت مدداً قصيرة، تطور بعضها لتصير جماعات إثناعشرية وإسماعيلية، فيما سلك الزيديون دربهم التاريخي الخاص والمستقل.

أواخر الأئمة الاثني عشر والمهدي المستور

تزامنت المرحلة التكوينية للشيعية الإثناعشرية جزئياً مع فترة أئمتها الاثني عشر عندما كان المؤمنون يتلقون الهداية الروحية من الأئمة، الذين عاشوا في المدينة أو في أمكنة متعددة في العراق. سبق لنا أن غطينا بإيجاز حياة أول ستة أئمة علويين يعترف الإثناعشريون بهم أئمة، وهم تحديداً من علي حتى جعفر الصادق. سنقدم في هذا القسم مسحاً مختصراً للمرحلة التالية في التاريخ المبكر لهذه الجماعة، التي تُغطي الستة الثانية من الأئمة الذين تم الاعتراف بهم حينذاك أئمةً لدى الشيعة الإثناعشريّين.

بوفاة الإمام جعفر الصادق سنة ١٤٨/٧٦٥، تنازع خلافته وادعاها في وقت واحد ثلاثة من أبنائه هم: عبد الله الأفطح وموسى الكاظم ومحمد الديباج. كان هناك أيضاً، كما سنرى في الفصل التالي، أولئك الشيعة الإماميون، الذين يشكلون أوائل الإسماعيليين، ممن اعترفوا بإمامة الابن الثاني للصادق، إسماعيل، ولي العهد الأصلي المنصوص عليه من الإمام الراحل، أو ابنه محمد بن إسماعيل. في جميع الأحوال، انقسم الشيعة الإماميون، الذين كانوا موحدين في زمن الصادق في تلك الفترة، إلى ست مجموعات متنافسة.[٢]

مجموعة واحدة صغيرة أنكرت وفاة الصادق وراحت تنتظر رجعته في صورة

المهدي، وسُميت هذه المجموعة بالناووسية نسبة إلى قائدها، رجل يقرب اسمه من عبد الله بن ناووس. مجموعة صغيرة أخرى اعترفت بمحمد بن جعفر، المشهور بلقب الديباج، الأخ الشقيق الأصغر لموسى بن جعفر، وصاروا يُعرفون بالشُميطية (أو السُميطية) نسبة إلى قائدهم يحيى بن أبي الشُميط (السُميط). وفي ٨١٥/٢٠٠-٨١٦، قاد محمد الديباج ثورة فاشلة ضد الخليفة العباسي المأمون (ح. ١٩٨-٨١٣/٢١٨-٨٣٣)، وتوفي بعد ذلك بمدة قصيرة، أي سنة ٨١٨/٢٠٣. مجموعتان أخريان اعترفتا، كما سنرى، بإسماعيل بن جعفر مهدياً لهم، أو تتبعوا إمامتهم، بصورة بديلة، إلى ابن إسماعيل، محمد، لكن غالبية الإماميين المتشيعين للصادق اعترفوا في تلك الآونة بابن الصادق الأكبر عبد الله الأفطح، الأخ الشقيق لإسماعيل، إماماً جديداً لهم بعد الصادق، وذكر أتباعه، المعروفون بالأفطحية أو الفطحية، حديثاً منقولاً عن الإمام الصادق يتعلق بوجوب انتقال الإمامة إلى الابن الأكبر للإمام السابق.

في جميع الأحوال، عندما توفي عبد الله بعد والده بنحو سبعين يوماً، أي في ٧٦٦/١٤٩، دون أن يخلف ولداً بعده، تحول الكثير من تابعيته إلى أخيه الأصغر غير الشقيق، موسى، الذي سُمي بالكاظم في ما بعد، وكانت له تابعيته الخاصة من الإماميين. شكّل الشيعة الإماميون الذين واصلوا اعترافهم بعبد الله إماماً صاحب حق قبل موسى، فرقة إمامية مهمة في الكوفة، وهو المكان الذي ضم أكثرية الشيعة الإماميين في تلك الفترة حتى أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

كذلك، فإن موسى الكاظم، الذي صار إماماً سابعاً للإثناعشريّين بعدما استثنوا عبد الله الأفطح من سلسلة أئمتهم، سرعان ما تلقى بيعة أكثرية الشيعة الإماميين، ومن هؤلاء أشهر علماء حاشية الصادق، كهشام بن الحكم ومؤمن الطاق، اللذين أيّدا موسى منذ البداية. قوّى الإمام موسى الكاظم جماعته الإمامية وطوّر تنظيمها الأساسي بتعيين وكلاء يشرفون على أتباعه في مختلف الأماكن. عمل هؤلاء الوكلاء على جمع الأخماس وغيرها من التبرعات المقدمة إلى الإمام بصورة منتظمة. وانسجاماً مع التقليد الذي أسسه أسلافه، امتنع موسى عن كل النشاطات السياسية، بل كان أكثر استكانة من والده. يُروى أنه كان في الحقيقة أحد علويين اثنين رفضا

دعم الحسين بن علي المعروف بصاحب فخّ، وكان هذا العلوي الحسني، ابن الأخ الأكبر لعبد الله المحض (والد النفس الزكية)، قد ثار في الحجاز سنة ١٦٩/ ٧٨٦ ضد العباسيين خلال خلافة الهادي القصيرة، وقُتل في فخّ، قرب مكة، ومعه كثيرون من العلويين الآخرين.[٣]

مع ذلك، لم يسلم موسى من الاضطهاد العباسي، فاعتقل سنة ١٧٩/٧٩٥ في المدينة ونُفي إلى البصرة أولاً، ثم إلى بغداد، بأمرٍ من الخليفة العباسي الخامس، هارون الرشيد (ح. ١٧٠-١٩٣/٧٨٦-٨٠٩)، الذي تمسك بسياسات أسلافه المناوئة للعلويين. توفي الإمام موسى الكاظم سنة ١٨٣/٧٩٩ في سجنٍ في بغداد، ربما مسموماً، كما يدعي الإثناعشريون في حالة معظم أئمتهم، ودُفن في مقبرة قُريش في المنطقة الشمالية من بغداد. وصار ضريحا موسى الكاظم وحفيده (الإمام الإثناعشريّ التاسع)، في أعقاب ذلك، من أمكنة الحج في بغداد المعروفة باسم "الكاظميان".

بوفاة موسى الكاظم، انقسمت تابعيته من الشيعة الإماميين إلى فرق متعددة. مجموعة واحدة كبيرة أنكرت وفاته واعتقدت أنه سيرجع بصورة المهدي، ربما لأنهم نسبوا أهمية خاصة إلى كونه إمامهم السابع، وصاروا يُعرفون بالواقفية لأنهم أنهوا خط أئمتهم به. لذلك، لم تعترف الواقفية بولده علي بن موسى، الملقب بالرضا في ما بعد، إماماً لها، مع أن بعض الإماميين من الواقفية رأوا فيه والمتحدرين منه خلفاء للمهدي المستور خلال غيبته.

كان كثيرون من رواة الأحاديث الشيعة الكوفيين في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ينتمون إلى الواقفية، كما كتب العديد من الواقفية، ومعظمهم من أهل الكوفة، كتباً في الدفاع عن غيبة إمامهم السابع، تماماً كما فعل الإماميون اللاحقون في حالة إمامهم الثاني عشر.

مع ذلك، اعترفت مجموعة مهمة أخرى من أتباع موسى الكاظم في تلك الفترة بابنه علي إمامهم التالي، الذي نظروا إليه في ما بعد على أنه إمام ثامن للإثناعشريّين.[٤] وادّعوا أن علياً كان، في الواقع، قد تلقى نصّاً من والده لخلافته في إمامتهم. بقي علي بعيداً عن عدد من الثورات العلوية والزيدية، بما فيها تلك التي كانت من تدبير إخوة

له. كانت تلك الثورات قد انفجرت في بلاد العباسيين عقب وفاة هارون الرشيد سنة ١٩٣/٨٠٩ التي أفضت إلى حرب أهلية ونزاعات ضمن الأسرة الحاكمة بين ولدي الخليفة المتوفّى ووليي عهده، الأمين والمأمون، اللذين حكما بداية على أجزاء مختلفة من الإمبراطورية. وتلك كانت هي الظروف التي في ظلها كتب المأمون إلى علي بن موسى سنة ٢٠١/٨١٦ يدعوه فيها إلى الحضور من المدينة إلى عاصمته في مرو (تركمانستان اليوم) في خراسان، وهو أمر صنّف خروجاً على سياسات أسلافه القائمة والمناوئة للشيعة. يبدو أن المأمون كان مصمماً في تلك المرحلة على إجراء مصالحة رئيسية فعلية بين فرعي عشيرة النبي الهاشمية، العلويين والعباسيين، بتعيين علي بن موسى ولياً ظاهراً لعهده، ومنحه لقب الرضا. كان هذا اللقب قد استُعمل سابقاً في الثورات الشيعية (منها بوجه خاص التي نظّمها العباسيون أنفسهم) للإشارة إلى شخص من آل بيت النبي تتفق الأمة الإسلامية على تسميته خليفة.

بعد مدة قصيرة من المقاومة والتردد، انطلق علي إلى خراسان، وقبل عرض المأمون وانضمّ إلى حاشيته بصفته ولياً لعهده،[٥] واستُبدلت الرايات السوداء التي للعباسيين، لسنتين على الأقل خلال تلك الأحداث، بتلك الخضراء دلالة على المصالحة العلوية – العباسية، ولكن ذلك القرار أثار معارضة قوية من جانب الأسرة العباسية.

في ٢٠٢/٨١٧، توثّقت العلاقات بين المأمون وعلي الرضا أكثر بزواج الإمام الشيعي من إحدى بنات الخليفة العباسي، ثم بتدبير زواج آخر بين ابن الإمام الرضا وخليفته في ما بعد، محمد، الذي لم يكن عمره في ذلك الوقت يزيد عن ستة عشر عاماً، وكان قد تركه وراءه في المدينة، ببنت أخرى من بنات المأمون. بعد ذلك بمدة قصيرة، وبينما كان المأمون منطلقاً في ٢٠٣/٨١٨ إلى بغداد مصطحباً معه علي الرضا، توفي الإمام فجأة في طوس. ادعت الشيعة أن ثمة احتمالاً قوياً بتعرض الإمام فعلياً للقتل مسموماً بتدبير من المأمون، الذي كان يعمل آنذاك على عكس سياسته لإرضاء المعارضة العباسية في بغداد. كائناً ما يكون الأمر، دفن المأمون علي بن موسى الرضا إلى جانب قبر والده هارون الرشيد. وتطورت مدينة جديدة

باسم مشهد حول مكان دفن الإمام الرضا، الذي صار يمثّل أهم المقامات الشيعية في فارس.

يتوجه الشيعة الإماميون الإثناعشريون إلى هذا المقام لأداء واجب الحج أو الزيارة على أنه الإمام الإثناعشريّ الإمامي الوحيد المدفون في هذا البلد، بصورة مشابهة لمقامات الأئمة الآخرين وأقربائهم المقربين. أما مقام شقيقة الإمام الرضا، فاطمة المعصومة، التي كانت قد ارتحلت إلى فارس لرؤية شقيقها وتوفيت في الطريق، فهو موجود في مدينة قم التي هي مركز مهم للأنشطة الشيعية والتعليم منذ القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي.

بوفاة الإمام الرضا، انقسم أتباعه متفرعين إلى عدد من الفرق. إحدى المجموعات اعترفت بولده الوحيد، محمد بن علي، المشهور بلقب الجواد أو التقي، الذي كان في السابعة من عمره، إماماً لها،[٦] ولكن تولية قاصر للإمامة أثار جدلاً ونقاشاً مهمين بين أتباع الرضا، خاصة في ما يخص مسألة العلم التي يجب أن يتصف بها الإمام. ذهبت مجموعة من هؤلاء الإماميين إلى الاعتراف الفعلي بشقيق الإمام المتوفى، أحمد بن موسى، إماماً لها، فيما انضم آخرون إلى الواقفية أو حتى ربطوا أنفسهم بالحركات الزيدية المنتشرة آنذاك في العراق. مع ذلك، بقي محمد الجواد، الذي نظر إليه على أنه إمام تاسع للإثناعشريّين، يحظى بولاء مجموعة إمامية اعتقدت بأنه حتى الإمام القاصر يمكن أن يمتلك العلم المطلوب عبر الإلهام الإلهي. أما احتفالية زواج محمد الجواد ببنت المأمون، التي أعدت سابقاً، فلم تحدث فعلياً إلا عام ٢١٥/٨٣٠ في بغداد، حيث كان قد استُدعي إليها من المدينة في وقت سابق.

عقب ذلك، عاد الإمام، الذي أسرف المأمون في معاملته، إلى أرضه في المدينة. وفي ٢٢٠/٨٣٥، استدعى الخليفة العباسي المعتصم (ح. ٢١٨-٢٢٧/٨٣٣-٨٤٢)، شقيق المأمون وخليفته، الإمام إلى بغداد مرة ثانية، فكانت وفاة محمد الجواد في السنة نفسها في العاصمة العباسية، ولم يكن يتجاوز عامه الخامس والعشرين، ودفن إلى جوار جده موسى الكاظم على الضفة الغربية لنهر دجلة، وكان لمحمد الجواد ولدان، علي وموسى.

اعترفت أكثرية أتباع محمد الجواد من الإماميين بإمامة ولده علي بن محمد،

الذي لُقِب بالهادي والنقي في آن. كان علي الهادي، الذي وُلد عام ٢١٢/٨٢٨ وعُدّ إماماً عاشراً للشيعة الإثناعشريّين، قاصراً أيضاً عند خلافته والده سنة ٢٢٠/٨٣٥، ثم إن الخليفة العباسي المتوكل انطلق عند توليه الخلافة سنة ٢٣٢/٨٤٧ بتطبيق سياسات مناوئة للعلويين والمعتزلة في آن.

سنة ٢٣٣/٨٤٨، أحضر علي الهادي وحاشيته بكاملها من المدينة إلى سامراء، العاصمة العباسية الجديدة الواقعة إلى الشمال من بغداد، ومكان تحشّد الحرس التركي. كانت سامراء قد صارت عاصمة للعباسيين من ٢٢١/٨٣٦ حتى ٢٧٩/٨٩٢. أمضى علي الهادي بقية حياته في سامراء تحت نظر وكلاء العباسيين اليقظين. مع ذلك، تدبّر الإمام أمر البقاء على اتصال بأتباعه، وعمل على توطيد تنظيمات جماعاته من الإماميين في العراق وفارس وفي أمكنة أخرى عبر ممثلين متنوعين له جمعوا الأخماس وواجبات مالية دينية أخرى للإمام.

في زمن هذا الإمام، صارت الإدارة المالية للجماعة الإمامية متطورة وأخذت شكل المؤسسة المنظمة، لكن، انسجاماً مع سياسات المتوكل المناوئة للشيعة، أمر بتدمير الضريح/المقام للإمام الحسين في كربلاء حتى يضع حداً للحج الشيعي إلى هذا الموقع. ولا يبدو أن علي الهادي كان قد توفي مسموماً بأمر من المتوكل، كما رُوي في بعض – وليس جميع – المصادر الإمامية، فقد كانت وفاة الإمام الهادي سنة ٢٥٤/٨٦٨ في سامراء، المكان الذي دُفن فيه هو وولده الحسن العسكري في مقامين توأمين سُميا "العسكريان"، لأن هذين الإمامين أجبرا على العيش في مخيم عسكري لجيش الخليفة في سامراء.

خلّفَ الإمام الهادي ولدين هما الحسن وجعفر،[٧] وبوفاة الهادي، اعترفت أكثرية شيعته بولده الحسن إمامهم التالي. طبقاً للتقليد الإمامي، فقد تمّ النص عليه لتولي الإمامة من والده قبل وفاة الأخير سنة ٢٥٤/٨٦٨ بشهر واحد. كانت ولادة الحسن نحو ٢٣٢/٨٤٦، ورافق والده إلى سامراء سنة ٢٣٣/٨٤٨، حيث عاش بقية حياته هناك. أمضى الحسن العسكري، الذي يُعدُّ الإمام الحادي عشر للإثناعشريّين، ويُشير لقبه إلى حقيقة أنه عاش في المنطقة العسكرية لسامراء، مدة إمامته القصيرة التي لم تتجاوز ست سنوات، تحت مراقبة العباسيين الدقيقة.

مرض الإمام الحسن العسكري في ١ ربيع الأول ٢٦٠/٢٥ كانون الأول (ديسمبر) ٨٧٣، وتوفي بعد ذلك بأسبوع في ٨ ربيع الأول ٢٦٠/١ كانون الثاني (يناير) ٨٧٤، ولم يتجاوز الثامنة والعشرين من العمر، وذهبت أملاكه إلى شقيقه جعفر، الذي سبق له محاولة فاشلة لادعاء الإمامة لنفسه.[٨] وبوفاة الحسن العسكري، واجهت شيعته من الإماميين، الذين صاروا يشكلون في تلك المرحلة جماعة كبيرة متنامية انتشرت في مناطق عدة، أزمة وراثة خطيرة، لأن الإمام المتوفى لم يترك وريثاً ظاهراً.

يُشير التقليد الشيعي إلى هذه المرحلة من تاريخهم بفترة "الحيرة" التي دامت عدة عقود قبل العثور على حل عقائدي لها. في هذه الأحداث، انشق الشيعة الإماميون إلى أكثر من اثني عشر قسماً، جماعة واحدة منهم (الإمامية الصحيحة) قُدِّر لها البقاء وعُرفت باسم الشيعة الإثناعشرية.[٩] كان من بين المجموعات الرئيسية التي ظهرت في تلك المرحلة مجموعة أنكرت وفاة الإمام الحسن العسكري واعتقدت بدخوله في غيبة وأنه سيرجع في صورة المهدي، لأن العالم لا يمكن أن يخلو من إمام، في حين اعترف آخرون بشقيق الإمام، جعفر بن علي، إماماً جديداً لهم بناء على أسسٍ من جدلية متنوعة.

رغم ذلك، سُميت مجموعة رئيسية في ما بعد بالإثناعشرية، وسرعان ما راحت تعتقد بأن ابناً يدعى محمد كان قد وُلد للإمام العسكري سنة ٢٥٥/٨٦٩، أي قبل وفاته بخمس سنوات. واعتقدوا، إضافة إلى ذلك بأن الطفل، الذي تلقى نصاً من والده بتسميته خليفة له، أُبقي مستوراً منذ البداية، مع أن وجوده كان قد كُشف لعدد محدود من أصحاب الإمام الموثوقين. كان تفسير ذلك أن الإمام أخفى خليفته التالي من باب الخوف عليه من الاضطهاد العباسي، وكان العباسيون بالفعل قد واصلوا اضطهادهم للشيعة في ظل خليفة المتوكل وولده المعتمد (ح. ٢٥٦-٢٧٩/٨٧٠-٨٩٢). طبقاً لهذا التقليد الإمامي، فإن محمد خلف والده في الإمامة في الوقت المناسب سنة ٢٦٠/٨٧٤، فيما بقي في غيبة كما في السابق. يبدو أن بعض أولئك الإماميين على الأقل، كانوا يتوقعون في البداية أن محمد سيرجع ويظهر ليتولى شؤون الجماعة، وأن الإمامة ستعود عندئذٍ لتستمر في ذريته، ولكن لم يمض

وقت طويل حتى صار الإماميون يقرنون إمامهم الغائب بالمهدي الإيسكاتولوجي وما يقابله، أي القائم، وختموا سلسلة أئمتهم به، على أساس أنه لا يمكن لإمام آخر أن يخلف المهدي.

مع نهاية الإمامة التاريخية للإماميين، ووجود مجادلات ومنافسات طائفية كثيرة متعلقة بالإمام صاحب الحق بعد الحسن العسكري، شهد الشيعة الإماميون أصعب فترة وأكثرها اضطراباً وحيرة دامت لعقود عدة. إبّان هذه الفترة، أي قبل تبلور خط الأئمة الاثني عشر وعقيدة الغيبة، انضم كثيرون من الإماميين إلى حركات شيعية بديلة في العراق واليمن وفارس، ولاسيّما إلى الحركة الثورية للإسماعيليين (القرامطة)، المنتشرة آنذاك في جنوب العراق والمناطق المجاورة. وإبّان تلك العقود الصعبة، التي أعقبت وفاة الإمام الحسن العسكري سنة ٢٦٠/٨٧٤، اعتنت مجموعة من القادة والوكلاء، من أصحاب النفوذ والمكانة الراسخة في الإدارة المركزية للإماميين، بشؤون جماعتهم، وملؤوا الفراغ في القيادة الناجم عن غياب إمام ظاهر، وعملوا على جمع الواجبات الدينية عبر شبكة الوكلاء الإقليميين القائمة.

من الواضح أن عدداً من هؤلاء القادة، الذين عُرفوا بأسماء متنوعة من مثل "السفير" و"النائب" و"الوكيل" و"الباب"، قاموا، كما يعتقد، بمهمات الوسطاء بين الإمام المستور وبين جماعته. وفي ما بعد، أي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، حُدّد عدد هؤلاء الوسطاء بأربعة، كل واحد منهم يعيّن خلفه، كما يروى، بأوامر من الإمام المستور. أما أول أولئك الممثلين الرئيسيين للإمام المستور، فكان أبو عمرو عثمان بن سعيد العمري، الذي كان من أصحاب الإمام العسكري المقربين، وتولى شعائر صلاة الجنازة عليه. وروي أنه توكل بمهمة إيصال عرائض المؤمنين إلى الإمام المستور وكتابة ردود الإمام ورسائله الدورية ومراسيمه بخط يده.[١٠]

لم يعش عثمان العمري طويلاً بعد الإمام العسكري، وجاء بعده ولده أبو جعفر محمد بن عثمان العمري ليصير الممثّل الرئيسي الثاني للإمام المستور، وليرعى شؤون الجماعة الإمامية لأكثر من أربعين عاماً حتى وفاته سنة ٣٠٥/٩١٧. في غضون ذلك، كان الخليفة العباسي المعتضد قد هجر سامراء سنة ٢٧٩/٨٩٢ ونقل

البلاط العباسي وأعاده إلى بغداد بعد نحو ستين عاما تقريباً. ما لبث مقر الإدارة الإمامية أن تحول بعد ذلك بمدة قصيرة من سامراء، حيث عاش الأئمة المتأخرون، إلى بغداد. هناك، كان باستطاعة قيادة الإماميين الاعتماد على دعم وحماية عدد من الأسر الإمامية المتنفذة ممن كانت لهم سلطتهم السياسية في خدمة العباسيين، ولاسيّما زمن خلافتي المقتدر (ح. ٢٩٥-٣٢٠/٩٠٨-٩٣٢) والراضي (ح. ٣٢٢-٣٢٩/٩٣٤-٩٤٠).

في تلك المرحلة، سيطر أفراد من أسرة ابن الفرات الإمامية على إدارة الخلافة العباسية بصورة متقطعة، بصفتهم وزراء أو موظفين كبار، كما لعبت أسرة بني نوبخت المتنفذة أدوراً مهمة، من الناحيتين الفكرية والعملية، ضمن الجماعة الإمامية الحائرة. على سبيل المثال، تولى الإمامي علي بن محمد الفرات منصب وزير ثلاث مرات إبّان خلافة المقتدر، فيما خدم الحسين بن علي النوبختي سنة ٣٢٥/٩٣٧ وزيراً للخليفة الراضي. هكذا، كان باستطاعة الإماميين وهرمية قيادتهم الاعتماد على دعم رعاة متنفذين في بغداد، حتى ضمن الدوائر الداخلية للبلاط العباسي.

كان نوبخت، جدّ الأسرة الفارسية المتسعة من بني نوبخت، قد خدم منجماً في بلاط الخليفة العباسي الثاني، المنصور. وفي القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، خدم العديد من النوبختيين في وظائف الكتّاب في الإدارة المركزية للعباسيين في بغداد، وهؤلاء لعبوا أدواراً أساسية في شرعنة الشيعية الإمامية سياسياً أيضاً. مع بداية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، صار بنو نوبخت مرتبطين بصورة وثيقة بسياسات ابن الفرات، الوزير الإمامي للعباسيين. في الحقيقة، فإن أبا سهل إسماعيل بن علي النوبختي (ت. ٣١١/٩٢٣)، وهو كبير بني نوبخت وموظف بارز، كان مترئساً للجماعة الإمامية في بغداد، وله دور مهم في جعل غيبة الإمام عنصراً مكملاً في عقيدة الإمامة، مجادلاً بأن غيبة الإمام لا تستبعد الهداية الإلهية للبشرية ولا تُغني عنها. الجدير بالإضافة هنا أن أبا سهل إسماعيل النوبختي، وابن أخيه الحسن بن موسى النوبختي مؤلف كتاب **الفرق** الإمامي الشهير، كانا من المتكلمين البارعين إلى جانب كونهما، في الواقع، مؤسسين للمدرسة الفكرية

الأولى التي تدمج بصورة انتقائية علوم المعتزلة الدينية مع العقيدة الإمامية.[١١]

كانت للنوبختيين علاقات وثيقة بالممثل الرئيسي الثاني للإمام المستور، محمد بن عثمان العمري، الذي حظيت سلطته بتأييدهم ودعمهم. وعند وفاة محمد بن عثمان سنة ٣٠٥/٩١٧، خلفه في رئاسة الإدارة المركزية للجماعة نوبختي يدعى أبو القاسم الحسين بن روح النوبختي (ت. ٣٢٦/٩٣٨)، الذي نظر إليه في ما بعد بمنزلة ممثل الإمام الرئيسي الثالث، بل صار في تلك المرحلة، واقعاً، السفير أو الوكيل الوسيط الوحيد للإمام المستور، وقد استُؤنفت الاتصالات مرة أخرى مع الإمام المستور بعد انقضاء قرابة خمسة وعشرين عاماً. ربما كانت الدوائر النوبختية مسؤولة بالفعل عن صياغة وتشكيل العقيدة التي سمحت بتمثيل الإمام المستور بشخص واحد. طبقاً لهذا التقليد الإمامي، الذي يجري التمسك به حتى يومنا هذا، تواصل الإمام المستور مع أتباعه لمدة معينة عبر أربعة وسطاء خلفوا بعضهم بعضاً دون انقطاع منذ زمن غيبة الإمام.

بعد ذلك، انقلبت حظوظ الإماميين في بغداد وأدى ذلك إلى سقوط وزارة ابن الفرات الشيعية وإعدامه سنة ٣١٢/٩٢٤. وبفقده الراعي والحامي، أُودع الوسيط (أو السفير) الإمامي الثالث، ابن روح النوبختي، السجن لمدة ليست قصيرة. في ما بعد، عيّن شخصاً يقرب اسمه من أبي الحسين علي بن محمد السامرائي خليفة له، وقُدّر لهذا الشخص أن يكون السفير الرابع والأخير، وشغل منصبه لثلاث سنوات فقط. قبل وفاته سنة ٣٢٩/٩٤١ بأيام قليلة، أبرز السامرائي، وفقاً للرواية، مرسوماً من الإمام المستور يعلن فيه بدء غيبته التامة. مع هذا الإعلان، تكون مؤسسة السفارة، أو تمثيل الإمام المستور عبر وسطاء، قد وصلت إلى نهايتها. هكذا، يرى الشيعة الإماميون أن السامرائي آخر شخص تواصل بالمراسلة مع إمامهم المستور.

صارت المرحلة التي تقارب سبعة وستين عاماً من وفاة الإمام العسكري سنة ٢٦٠/٨٧٤ حتى وفاة السفير الرابع للإمام المستور سنة ٣٢٩/٩٤١، تُسمى في ما بعد "الغيبة الصغرى". بحلول ذلك الوقت، صار الإمام المستور هو بكل وضوح بمنزلة المهدي أو القائم، أي ختام الإمامة بالنسبة إلى الشيعة الإماميين الذين ثبتوا عدد أئمتهم في تلك المرحلة باثني عشر.

الجدول ١.٣ أئمة الشيعة الإثناعشريّة

1	علي بن أبي طالب	ت. (661/40)
2	الحسن بن علي	ت. (669/49)
3	الحسين بن علي	ت. (680/61)
4	علي بن الحسين زين العابدين	ت. (714/95)
5	محمد بن علي الباقر	ت. (732/114)
6	جعفر بن محمد الصادق	ت. (765/148)
7	موسى بن جعفر الكاظم	ت. (799/183)
8	علي بن موسى الرضا	ت. (818/203)
9	محمد بن علي الجواد التقي	ت. (835/220)
10	علي بن محمد الهادي، النقي	ت. (868/254)
11	الحسن بن علي العسكري	ت. (874/260)
12	محمد بن الحسن المهدي	(في غيبة)

في الإجمال، إن غيبة محمد بن الحسن المهدي مرّت، طبقاً للتقليد الشيعي الإثناعشري، بمرحلتين. فخلال مرحلة "الغيبة الصغرى"، التي تغطي السنوات ٢٦٠-٣٢٩/٨٧٤-٩٤١، بقي الإمام/المهدي على تواصل منتظم مع جماعته عبر أربعة ممثلين رئيسيين متوالين عملوا وسطاء بينه وبين أتباعه. أما في "الغيبة الكبرى"، التي ابتدأت في ٣٢٩/٩٤١ ولا تزال مستمرة، فقد اختار الإمام/المهدي المستور ألاّ يكون له أي ممثل أثناء حياته على الأرض ومشاركته في التجربة الدنيوية. وكما تشرح جملة متنوعة من الرسائل الدينية الإثناعشرية، فإن الإمام/المهدي يتمتع بحياة

استطالت زمنياً بصورة معجزة، وتضمنت ألقابه تسميات مثل "صاحب الزمان" و"الإمام المنتظر" و"بقية الله"، وغيرها.

لقد كتب علماء الشيعة الإثناعشريون باستفاضة، منذ القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، حول العقائد الإيسكاتولوجية الخاصة بغيبة إمامهم الثاني عشر، الإمام/المهدي المستور، والأحوال التي يجب أن تسود قبل رجعته أو ظهوره. ومن المتوقع أن يعود الإمام/المهدي إلى الظهور بعزة وبمجد قبل القيامة ليحكم العالم بالعدل.

بحلول النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، أي عندما كان خط الأئمة الاثني عشر مميزاً بوضوح، صار أولئك الإماميون الشيعة المؤمنون بتلك السلسلة من الأئمة، والمعترفون بالإمام الثاني عشر مهدياً، يُسمون الإثناعشرية، وصاروا بهذه الحال مميزين عن بقية المجموعات الإمامية الأقدم والمعاصرة.

من غيبة الإمام الثاني عشر حتى الغزوات المغولية

في الفترة الأولى من تاريخهم الديني، الممتدة من بداياتهم حتى غيبة الإمام الثاني عشر، انتفع الإماميون الإثناعشريون من تعاليم أئمتهم وهدايتهم الروحية المباشرة. وبرز في الفترة الثانية من تاريخهم، من نحو ٢٦٠/٨٧٤ حتى العصر المغولي، علماء الإثناعشرية بصفتهم رعاة متنفذين ورواة لتعاليم أئمتهم، يصنّفون مجموعات الأحاديث الإمامية ويصيغون الفقه الإمامي. في البداية، كان عليهم تشكيل عقائد الأئمة الاثني عشر وغيبة الإمام الثاني عشر وصياغتها بطريقة منظّمة. بالفعل، إن الاعتقاد بدخول الإمام الثاني عشر في غيبة، وأنه سيرجع ويظهر في صورة المهدي بدأت تدريجياً تسود إبّان القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي لتغطي التعاليم الإمامية السابقة، ومنها بوجه خاص عقائد الواقفية المبكرة.

بهذه التطورات، أخذت عقيدة الأئمة الاثني عشر نفسها بالتبلّور أيضاً، ووجدت هذه المواقف العقائدية أقدم تعابير لها في أدب كتابات الفرق للمؤلفين الإماميين النوبختي والقُمي، اللذين عاملا، بمعنى أساسي، جميع الفرق الإمامية الأخرى، غير

تلك التي كانت تتطوّر لتصير الشيعية الإثناعشرية، باعتبارها انحرافات وانشقاقات عن الخط "الأرثوذوكسي"، أو الرشدي الصحيح، للأئمة العلويين الحسينيين المُعترف به لدى جماعتهما. الجدير بالذكر أن القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي شهد تولي البويهيين السلطة والسيطرة في فارس والعراق كأسياد للعباسيين.

جاء البويهيون من منطقة الديلم الجبلية في شمال فارس، حيث كانوا يخدمون قادة جيوش لدى حكام محليين متنوعين، وكانت الديلم مشهورة بأنها حصن للشيعية الزيدية والإسماعيلية لعدة قرون. كان البويهيون أنفسهم في الأصل من معتنقي الفرع الزيدي من الإسلام الشيعي، لكنهم دعموا المعتزلة والتشيع، بعد إنشاء سلالتهم الحاكمة الخاصة، دون إظهار ولاء قوي لأي فرع محدد، ولو أنهم ربما صاروا أكثر ميلاً نحو الفرع الإثناعشريّ. وفي ظل حكم البويهيين، تمكن الإثناعشريون للمرة الأولى سنة ٣٥٢/٩٦٣، من إحياء ذكرى استشهاد الحسين في كربلاء.

كرّس البويهيون عناية خاصة بإعادة بناء وترميم مقامات (أو أضرحة) الأئمة الإثناعشريّين في العراق ومنحها أوقافاً وهبات، وتعززت بصورة واضحة المكانة الاجتماعية للأسر العلوية المتسعة التي صارت تُعامل في تلك الفترة كأسر أشراف في ظل البويهيين، كما صار للعلويين في المدن الكبيرة، خاصة بغداد، عميدهم الخاص المعروف بالنقيب، الذي تمتع بالكثير من النفوذ الاجتماعي والسياسي في منطقته المحلية، ولكن البويهيين الشيعة حافظوا على الخلفاء العباسيين الذين واصلوا وظيفتهم بصفتهم متحدثين روحيين باسم الإسلام السني.

كائناً ما يكون الأمر، فقد تمتع علماء الشيعة، منهم العلماء الإثناعشريون الذين عاشوا في العراق وفارس خصوصاً، بدرجة من الحرية غير المسبوقة، فكان بمقدورهم الكتابة والتعبير عن آرائهم دون خوف من اضطهاد أو اضطرار إلى ممارسة التقية.

إن أقدم المجموعات الشاملة لأحاديث ولتعاليم الأئمة الإثناعشريّين، المروية للمرة الأولى في الكوفة وأمكنة أخرى، كانت قد صُنِّفت في الواقع طبقاً لموضوعات هذه الأحاديث في قم، في فارس. وكانت قم مع نهاية القرن الثاني الهجري/الثامن

الميلادي، قد صارت، مثل الكوفة، حصناً للشيعية الإمامية، فيما كان الشيعة في الكوفة منقسمين إلى عدد من الفئات المتنافسة، بما في ذلك الزيديون على نحوٍ خاص. أما المسلمون الشيعة في قم، فكانوا في المقابل متحدين في ولائهم لخط الأئمة الإماميين الذي تطور متحولاً إلى سلسلة الأئمة الإثناعشريّين. كانت قم قد خدمت، بحلول القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، كمركزٍ رئيسي للتعليم الشيعي الإمامي لأكثر من قرن من الزمن.

في قم، إذاً، كان الجمع الأول لأحاديث الأئمة الإماميين وفهرستها بطريقة منظمة، كما أن أقدم مصنفات الأحاديث الإمامية الموثوقة، التي لا تزال قيد الاستعمال، هو كتاب **الكافي في علم الدين**، الذي جمعه محمد بن يعقوب الكليني (ت. ٣٢٩/٩٤٠) المولود في بلدة كلين الواقعة بين الري وقم. في المدينة الأخيرة، سمع الكليني معظم الأحاديث من الرواة الإماميين المتنوعين، وصار كتابه، الواقع في ثمانية أجزاء، معترفاً به بصفته أول مجموعة الكتب الأربعة المعتمدة في الحديث، وقد اشتهرت بـ"**الكتب الأربعة**"، وتناولت علوم الدين والفقه الإمامي. جميع تلك الكتب، وما تلاها من أعمال أدبية، كُتبت باللغة العربية، التي كانت لغة العلم والبحث عند المسلمين، مع أن أعداداً متزايدة من المؤلفين الإماميين الإثناعشريّين جاءت من مدن فارس المختلفة.

إن أشهر مؤلف إمامي من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي ينتمي إلى قم أيضاً، ويدعى ابن بابويه، المشهور بالشيخ الصدوق (ت. ٣٨١/٩٩١)، وكان قد ارتحل كثيراً لجمع الحديث أو الأخبار. بالفعل، إن مدرسة قم للمحدثين التي رفضت كل صور علم الكلام الديني القائم على استخدام مفرط للعقل، واعتمدت بدلاً من ذلك على أحاديث النبي وأحاديث الأئمة، وصلت ذروتها عبر مؤلفات ابن بابويه، الذي أنتج المصنف الثاني كبراً في الأحاديث الإمامية بعنوان **من لا يحضره الفقيه**. هذا الكتاب هو الثاني في "**الكتب الأربعة**" من مجموعات الحديث الإمامية بعد كتاب الكليني **الكافي**. كان ابن بابويه يعارض بقوة المعتزلة وعلوم كلامهم، وعالج بصورة مفصلة عقيدته الإمامية الخاصة على أساس من الحديث، وباستخدام الحد الأدنى من النظر أو المحاكمة العقلية.[١٢] أمضى ابن بابويه العقد الأخير من حياته في

الري، عاصمة البويهيين، بصفته ضيفاً على الحاكم البويهي المحلي ركن الدولة (ح. ٣٦٦-٣٨٧/٩٧٧-٩٩٧)، كما أنتج أعمالاً أولية تناولت عقيدة الأئمة الاثني عشر، وتلك الخاصة بغيبة الإمام الثاني عشر.

في غضون ذلك، أخذ تأثير مدرسة المحدثين في قم بالتضاؤل، خلال مجرى أحداث القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، أمام نهضة مدرسة منافسة هي المدرسة الكلامية الدينية في بغداد، التي التزمت الكلام العقلي للمعتزلة وأنتجت أيضاً مبادئ أو أصول الفقه الإمامي.[١٣] ومع تشديد مدرسة قم على الحديث، رفضت مدرسة بغداد الإمامية النقل الاعتباطي للأحاديث وأوكلت دوراً أساسياً للعقل في الكلام والفقه. قد تجدر الإشارة هنا إلى أن عدة أفراد أوائل من أسرة بني نوبخت الإمامية المتنفذة في بغداد، كأبي سهل إسماعيل، سبق أن احتلوا مركز الريادة في دمج الكلام المعتزلي بعقيدة الإمامية.

كان القائد الأوّل في مدرسة بغداد الإمامية "العقلانيين" هو محمد بن محمد الحريثي، المشهور بالشيخ المفيد (ت.٤١٣/١٠٢٢)، الذي انتقد مذهب أستاذه الخاص ابن بابويه. وانتقد بوجه خاص تأكيد ابن بابويه الحديث ورفضه العقل. في المقابل، جادل المفيد في مصلحة منهج الكلام، أي المناقشة الدينية أو الجدال العقلاني، وهو منهج طوّرته مدرسة الكلام المعتزلية في بغداد والبصرة. هكذا، رأى المفيد نفسه من المتكلمين، وتبنّى، بالإضافة إلى هذا المنهج، عدداً من عقائد المعتزلة المؤيدة قولهم بحرية الاختيار، أو القدْرْ، وإنكارهم الجبْرْ، ورفضهم أيضاً التشبيه.

من جهة أخرى، رفض أنصار مدرسة بغداد تلك العقائد المعتزلية التي تتعارض مع عقيدة الإمامة الإمامية الأساسية. فنقضوا، بهذه الصورة، عقيدة المعتزلة بخصوص العقاب غير المشروط للمسلم المذنب، وإفساحهم المجال لشفاعة الأئمة للمذنبين من جماعتهم لإنقاذهم من العقاب، وإدانتهم أيضاً خصوم الأئمة بالكفر واعتقادهم بأن الإمامة هي، كالنبوة، ضرورة عقلانية.

خلف الشيخ المفيد بصفة أنه مرجعية رئيسية لمدرسة بغداد ورئيس الجماعة الإمامية تلميذه الشريف المرتضى علم الهدى (ت. ٤٣٦/١٠٤٤). كان الشريف المرتضى

وشقيقه الأصغر الشريف الرضي (ت.٤٠٦/١٠١٥) من الأسياد الموسويين، من أحفاد الإمام موسى الكاظم. توالى الشريفان الرضي والمرتضى على منصب النقيب في بغداد البويهية بعد والدهما، أبي أحمد الطاهر الموسوي، ولقي الشقيقان أيضاً تقديراً عالياً في البلاط العباسي. صار الشريف الرضي مسؤولاً عن تصنيف كتاب **نهج البلاغة**، الذي هو منتخبات من خطب ورسائل منسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب، ويرى الشيعة الإثناعشريون أنه أكثر الكتب الدينية احتراماً بعد القرآن والأحاديث النبوية، كما للجماعات الشيعية الأخرى احترام كبير لهذا الكتاب.

درس الشريف المرتضى مع العديد من علماء المعتزلة، منهم القاضي عبد الجبار (ت. ٤١٥/١٠٢٤) من الري، وذهب شوطاً أبعد من الشيخ المفيد في تأييده علم الكلام الديني. فقد أصرَّ، كالمعتزلة، على أن حقائق الدين الأساسية يمكن أن تؤسس بالعقل وحده. حتى الأحاديث المنقولة يجب إخضاعها لاختبار العقل وليس قبولها بالأحرى على علاتها بلا نقد. ورفض بالمطلق الأخذ بـ"الأخبار الآحاد"، أو الأحاديث الأحادية الراوي، مصدراً للفقه. حاول الشريف المرتضى تأسيس الفقه على مبدأ إجماع الجماعة الإمامية، بما في ذلك آراء الأئمة بصورة أساسية، لكن عقائد المرتضى الفقهية لم تحظ إلا بعدد قليل من المؤيدين اللاحقين، فيما سادت آراؤه في الكلام، المبنية على تلك التي لمعتزلة مدرسة البصرة، الأكثر راديكالية بالمقارنة مع آراء معتزلة بغداد، كما عرضها الشيخ المفيد، وبقيت قائمةً حتى الغزوات المغولية في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. تجدر الإشارة إلى أن الأحكام القضائية المستقلة، أو اجتهاد العلماء، التي ستصير ممارسة مهمة بصورة مضطردة لدى الشيعة الإثناعشريّين اللاحقين، لم تكن قد صارت سائدة في الدوائر الإمامية في تلك المرحلة.

من الأعضاء البارزين الآخرين في مدرسة بغداد، لدينا محمد بن الحسن الطوسي، المشهور بشيخ الطائفة (ت. ٤٦٠/١٠٦٧). كانت ولادته في طوس في خراسان عام ٣٨٥/٩٩٥، وارتحل إلى بغداد سنة ٤٠٨/١٠١٧، حيث درس مع كل من المفيد والشريف المرتضى. وكتابا الطوسي الرئيسيان، **الاستبصار**، في الأحاديث المتنازع حولها، و**تهذيب الأحكام**، حول الاجتهاد، من ضمن **"الكتب الأربعة"** لمجموعات

الحديث الإثناعشرية. اهتم الطوسي في هذه الأعمال وغيرها بفصل الأحاديث الموثوقة عن الموضوعة حتى تصير عندئذٍ أساساً صالحاً للفقه. وقد صار، بالفعل، المنظم المبكر الأكثر صدقية لما سيصير اسمه الفقه الإثناعشريّ.

أعاد الشيخ الطوسي بأبحاثه رد اعتبار جزئي إلى مدرسة المحدثين الإمامية في قم واعتمادها على الحديث أو الأخبار. وجادل بأنه رغم أن عدداً من أحاديث المحدثين الإماميين هي من الصنف الأحادي، أو الراوي الوحيد، وبذلك فهي غير مقبولة بناء على أسس عقلانية، فإنها خضعت، مع ذلك، للمصادقة، لأن الجماعة الإمامية استخدمتها بصورة شاملة في حضور الأئمة أنفسهم. فتصير الأحاديث المروية في النتيجة عن الأئمة موضع استخدام كمادة مصادر أولية في الفقه الشيعي، مع أنها ليست مرجعية نهائية كما تعتقد مدرسة قم.

إبّان الفترة البويهية أيضاً، صنّف الطوسي نفسه وآخرون، كالنجاشي (ت. ١٠٥٨/٤٥٠)، أقدم كتب الفهارس والتراجم التي أوردت أسماء المرجعيات ورواة الأحاديث الموثوقين. في غضون ذلك، وجد المؤلفون الإماميون، بمن فيهم الطوسي، أن الأمر لا يزال ضرورياً للدفاع عن عقيدة الغيبة للإمام الثاني عشر في رسائل مكرسة لذلك، كما نظروا في طبيعة العلاقة بين المؤمن الإمامي والحكام والدول الظالمة، على أساس أن جميع الحكام القائمين قبل مقدم المهدي هم نظرياً غير عادلين. ونظر العلماء الإماميون بصورة خاصة في أيٍّ من الحقوق الخاصة بالإمام الثاني عشر المستور على أنه يجب أن تطبقها الجماعة في غيابه.[١٤]

مدرسة قم نفسها تفككت في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وبقي تركيزها على الأحاديث في حالة سكون إلى حدٍ ما حتى عودتها إلى السطح بقوة على يد محمد أمين بن محمد الأستَرابادي (ت. ١٦٢٤/١٠٣٣)، مؤسس ما سُميت المدرسة الأخبارية في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي. في غضون ذلك، كان المركز الرئيسي للبحث الشيعي الإثناعشري في العراق قد انتقل فعلياً من بغداد إلى النجف، حيث مقام الإمام علي بن أبي طالب، في الوقت الذي استقرّ فيه شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي هناك سنة ١٠٥٦/٤٤٨، بعد تعرضه للاضطهاد في العاصمة العباسية.

كانت آراء الشريف المرتضى الأساسية في علم الكلام الديني، والقائمة على الاعتقاد بأن العقل وحده هو المصدر الوحيد لمبادئ الدين، قد صارت في الوقت نفسه مقبولة على نطاق واسع في الدوائر الإثناعشرية. تم تبني المقاربة نفسها بالفعل دون تعديل مهم يُذكر عقب ذلك بنحو قرنين من الزمن لدى الشارح الرئيسي لعلم الكلام الإمامي الإثناعشري، نصير الدين الطوسي.

في هذه الأثناء، نجح الأتراك السلاجقة في وضع أساسات لإمبراطورية جديدة قوية على الأرض الإسلامية المركزية. وبما أنهم أسرة من الزعماء والقادة، فقد تولى السلاجقة قيادة الأتراك الغُز باتجاه الغرب انطلاقاً من خوارزم وما وراء النهر في آسيا الوسطى. تمكن القائد السلجوقي طغرل الأول من إلحاق الهزيمة بالغزنويين، الأسرة التركية الأخرى الحاكمة على الأراضي الإيرانية، وأعلن نفسه سلطاناً في نيسابور سنة ٤٢٩/١٠٣٨. سرعان ما نجح طغرل في احتلال القسم الأكبر من فارس ثم عبرها إلى العراق. رأى السلاجقة في أنفسهم أبطال الإسلام السني، وهذا ما وفر لهم الحجة المناسبة للعمل على تحرير العباسيين من وصاية البويهيين الشيعة، وتخليص العالم الإسلامي من الفاطميين الشيعة. دخل طغرل بغداد سنة ٤٤٧/١٠٥٥ وعزل الملك الرحيم خسرو فيروز، آخر أفراد السلالة البويهية في العراق. وثبّت الخليفة العباسي القائم (ح. ٤٢٢-٤٦٧/١٠٣١-١٠٧٥) لقب سلطان لطغرل.

هكذا حل السلطان السلجوقي السني محل الملك البويهي الشيعي سيّداً أعلى على العباسيين، ولكن لم ينجح السلاجقة في هزيمة الفاطميين، ولا طرد الإسماعيليين النزاريين في فارس من حصونهم الجبلية رغم أهدافهم المقررة في هذا الشأن. مع ذلك، نجح السلاجقة السنة المتحمسون في جعل الحياة صعبة جداً بالنسبة إلى مختلف الجماعات الشيعية المنتشرة في أرجاء إمبراطوريتهم التي سرعان ما توسعت وامتدت من آسيا الوسطى إلى سوريا والأناضول.

منذ عهد طغرل، عمد وزيره القندوري إلى فرض سبٍّ منتظم للشيعة من على المنابر في نواحي الأراضي الإيرانية، ولكن لم يلبث السلاجقة أن خصّوا الإسماعيليين بعدائهم لاحقاً وليس بالأحرى الشيعة الإثناعشريّين.

كانت الجماعات الشيعية قد بدأت، في غضون ذلك، الظهور في أجزاء عدة من الأراضي الإيرانية، ولم يقتصر الأمر على قم والري فحسب، إنما في مدن خراسان المختلفة كنيسابور وطوس، وبلخ وسمرقند في بلاد ما وراء النهر، وفارس الوسطى بما فيها كاشان وأصفهان وساوا وقزوين وهمدان، إضافة إلى خوزستان في جنوب - غرب فارس. ووُجدت جماعات إثناعشرية أقلية أيضاً في المنطقة الساحلية من شمال فارس، خصوصاً في طبرستان (مازندران الحديثة) وجورجان. صارت معظم البلدات، من أي حجم كان، تضم ناطقين باسم العلويين فيها يضبطون الأنساب العلوية في تلك النواحي إضافة إلى التبرعات التي يقدمها المتدينون من الشيعة إلى مقامات الأسياد والمتحدرين من الأئمة.

كانت أضرحة أولئك الأسياد منتشرة على نطاق واسع في فارس ومعبّرة عن رسوخ الشيعية الإثناعشرية في معظم نواحي العالم الإيراني قبل الغزوات المغولية، لكن هيمنة الجماعات الإثناعشرية لم تكن واضحة إلا في عدد قليل من البلدات الصغيرة باستثناء قم. وعلى العموم، شكلت هذه الجماعات أقليات صغيرة إلى جانب جيرانهم من أهل السنة.

تلقى التشيع خارج فارس أيضاً صفعة قوية عندما نجح السلاجقة السنيون المتحمسون، من المذهب الحنفي، في الحلول محل البويهيين الشيعة، لكن حالة الشيعة تحسنت عندما أسس المغول حكمهم على منطقة جنوب - غرب آسيا. فقد ظهرت، في حلول ذلك الوقت، عدد من السلالات الحاكمة المحلية المعتنقة الشيعية الإثناعشرية، أو كانت متعاطفة معها ورعت علماءها في العراق وسوريا. من مثل هذه السلالات، يجدر ذكر الحمدانيين والعُقيليين في العراق، والحمدانيين والمرداسيين في سوريا وعاصمتهم حلب، وبني عمار في طرابلس. وتجدر الإشارة إلى أن سقوط الدولة القرمطية في البحرين سنة ٤٧٠/١٠٧٨ ترافق مع بدء ظهور نفوذ لعدد من الجماعات الإثناعشرية في الجزء الشرقي من شبه الجزيرة العربية، وفي مناطق أخرى محيطة بالخليج، ولكن الأشهر من بين هذه السلالات المزيدية التي اتخذت من الحلة على ضفة الفرات عاصمة لها. بالفعل، صارت الحلة منذ ٤٩٥/١١٠١ مركزاً مهماً للنشاط الشيعي، بل تفوقت في ما بعد على قم وبغداد،

بصفتها حصناً أساسياً للتعليم الإمامي الإثناعشري.

من نصير الدين الطوسي حتى وصول الصفويين

مع وصول القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي إلى نهايته، كانت تغييرات سياسية مهمة قد حدثت في فارس وأراضي الإسلام الشرقية. السلطنة السلجوقية كانت في طور التفكك عقب وفاة السلطان سنجار سنة ٥٥٢/١١٥٧، عندما وجدت مجموعة كبيرة من الجيوش التركية المستقلة أنه من الممكن أن تحكم عدّة إمارات. كانت قوة جديدة ذات طموحات سياسية عظيمة، مقرها في خوارزم في آسيا الوسطى، قد بدأت بالظهور في الوقت نفسه على المسرح السياسي للشرق. تبنّى حكام خوارزم بالوراثة، الذين عملوا نواباً للسلاجقة، اللقب القديم لملوك المنطقة وأطلقوا على أنفسهم تسمية الخوارزمشاهيين. سرعان ما ملأ الخوارزمشاهيون الفراغ الذي أحدثه موت السلاجقة، وصاروا يحكمون إمبراطوريتهم العظيمة الخاصة، التي امتدت من حدود الهند حتى الأناضول.

وما إن حل عام ٦١٦/١٢١٩، حتى كان قد سبق لجنكيز خان قيادة جيوشه داخل الأراضي الإسلامية. في وقت مبكر من عام ٦١٨/١٢٢١، عبر جنكيز خان نهر جيحون واستولى على بلخ، ثم بعث بولده الأصغر تولاي لإتمام فتح خراسان، وهي مهمة تحققت بإتقان غير مسبوق. دمّر المغول كلياً مرو ونيسابور وذبحوا سكان المدينتين. لم تنج الإمبراطورية الخوارزمية من الكارثة المغولية التي كانت على وشك وضع حدٍّ للحكم العباسي أيضاً. ففي ٦١٨/١٢٢١، ألحقت جحافل جنكيز خان المغولية هزيمة ساحقة بالسلطان جلال الدين، آخر الخوارزمشاهات، الذي قتل في ما بعد سنة ٦٢٨/١٢٣١. لم تُنتج وفاة جنكيز خان سنة ٦٢٤/١٢٢٧ سوى تأجيل للأمور لمدة قصيرة، فقد بذل المغول جهداً جديداً في ظل حكم ابن جنكيز وأول خلفائه، أوجيداي، لغزو كامل فارس، وهي مهمة استُكملت في عهد الخان الأكبر مونغكه. ما إن حل عام ٦٥٦/١٢٥٨، حتى كان هولاكو، شقيق مونغكه، قد دخل بغداد وقتل آخر خليفة عباسي، المستعصم، بعدما كان قد دمر

الدولة الإسماعيلية النزارية في فارس. وبهذا، يكون المغول قد أكملوا فعلاً احتلالهم جنوب – غرب آسيا.

في هذه الفترة الحافلة بالأحداث في التاريخ الإسلامي، عاش نصير الدين الطوسي، أحد أبرز علماء الشيعة المشهود لهم في جميع الأوقات، وانتفع من رعاية الشيعة النزاريين قبل أن يربط نفسه ببلاط الحكام المغول الإيلخانيين في العراق وفارس، وهم السلالة (٦٥٤-٧٥٤/ ١٢٥٦-١٣٥٣) التي كان هولاكو قد أسسها بنفسه. لعب الطوسي أدواراً مهمة في الأحداث السياسية لزمانه في ظل كل من الإسماعيليين والمغول. وبما أنه كان الداعية الرئيسي المعاصر لعلم الكلام الإمامي الإثناعشري، فقد يمكن وضع نصير الدين الطوسي على أنه مفتتحٌ للمرحلة التالية من التاريخ الفكري للشيعية الإثناعشرية. يمثل الطوسي، وتلميذه الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلي، في الحقيقة، المدرسة الأخيرة للفكر الأصيل في الكلام الإثناعشري، إذ إن علماء الشيعة الإثناعشريون لم يُنتجوا، في أعقاب ذلك، سوى أعمالٍ من جنس الشروحات لرسائل وتعاليم أقدم، أو إعادة صياغةٍ لها فقط.

وُلد الخواجا نصير الدين محمد بن محمد الطوسي في بلدة طوس سنة ٥٩٧/١٢٠١ لأسرة شيعية إثناعشرية. في شبابه، أي نحو ٦٢٤/١٢٢٧، دخل في خدمة نصير الدين عبد الرحيم بن أبي منصور (ت.٦٥٥/١٢٥٧)، المحتشم، أو القائد، الإسماعيلي النزاري في قوهستان، في جنوب – شرق خراسان. طوّر الطوسي، خلال إقامته الطويلة بين جماعات القلاع النزارية في قوهستان، علاقة صداقة وثيقة مع راعيه، المحتشم نصير الدين، الذي كان هو نفسه رجل علم. ذهب الطوسي في ما بعد إلى قلعة آلَموت في شمال فارس، حيث تنعّم بصورة مباشرة بكرم الأئمة النزاريين هناك حتى تدمير الدولة الإسماعيلية النزارية سنة ٦٥٤/١٢٥٦. في أعقاب ذلك، تحول الطوسي ليصير المستشار الموثوق لهولاكو الذي اصطحبه إلى بغداد ليشهد موت الخلافة العباسية. بنى القائد المغولي مرصداً ضخماً للطوسي في مراغة في أذربيجان، وعيّنه مسؤولاً عن إدارة الأوقاف الدينية، كما خدم أبغا (ح. ٦٦٣-٦٨١/١٢٦٥-١٢٨٢)، ابن هولاكو وخليفته، فيما انشغل في أبحاثه واستقصاءاته في مجالات العلوم والفلسفة والعلوم الدينية. وبعد مساهمات قدمها إلى عدد من حقول المعرفة، توفي الطوسي

في بغداد سنة ٦٧٢/١٢٧٤.

أما الارتباط الديني لنصير الدين الطوسي، فكان موضوعاً لجدل وتأويلات كثيرة. علماء الإثناعشرية من العصر الوسيط، الذين نظروا إلى الطوسي كأخ لهم في الدين، أنكروا بإلحاح أن يكون قد اعتنق الشيعية الإسماعيلية على الإطلاق. والكتاب الإثناعشريون اللاحقون، بمن فيهم أصحاب التراجم من الفرس المحدثين، يعتقدون أن الطوسي اضطُر إلى تصنيف كتبٍ إسماعيلية منسوبة إليه، وأنه فعل ذلك من باب التقية كشيعي إمامي، وخوفاً على حياته خلال إقامته في الحصون النزارية، ولكن الحقائق تبقى لتؤكد أن الطوسي وُلد وتدرّب كشيعي إثناعشري في البداية، لكنه أمضى في ما بعد قرابة ثلاثة عقود بين جماعات القلاع الإسماعيلية في فارس، وهي الفترة التي كانت أغزر إنتاجاً في حياته وتحول خلالها إلى الإسماعيلية، كما هو واضح من الرواية الجزلة التي أوردها في سيرته الروحية الذاتية،[١٥] التي لا يمكن التشكيك في صحتها أبداً.

وبينما كان مقيماً بين الإسماعيليين، كتب الطوسي كتبه الرئيسية في الأخلاق، **أخلاق نصيري** مع تقديم إسماعيلي، و**أخلاق محتشمي**، وأهداهما إلى رفيقه وراعيه، المحتشم نصير الدين، إضافة إلى رسائل فلسفية أخرى، كتعليقه على كتاب **الإشارات والتنبيهات** لابن سينا (ت. ٤٢٨/١٠٣٧) المشهور في أوروبا باسم Avicenna. بعد تدمير المغول الدولة النزارية، انضم الطوسي إلى حاشية هولاكو واستفاد من رعاية المغول،[١٦] وقد ارتد في ذلك الوقت إلى الشيعية الإثناعشرية، وكتب كتباً رئيسية في مبادئ الكلام الإمامي، أشهرها **قواعد العقائد وتجريد العقائد**، إضافة إلى رسالة في الإمامة.[١٧] بالفعل، صار كتاب الطوسي **تجريد العقائد** من أشهر كتب الكلام المستخدمة على نطاق واسع في فارس والأراضي الشرقية، وحظي بعدد من التفاسير والشروحات لمؤلفين شيعة وسنة.

كان نصير الدين الطوسي أيضاً أول باحث إثناعشري اختص بالفلسفة وبعلم الكلام في آن معاً، وقد تأثر بفلسفة ابن سينا على نحوٍ خاص، وبينما كان في خدمة المغول، كتب رسالة في الدفاع عن فلسفة ابن سينا ضد الانتقادات التي وجهها أبو الفتح محمد الشهرستاني (ت. ٥٤٨/١١٥٣)، وهو المتكلم الأشعري ومؤلف

كتاب **الفرق** المشهور، الذي ربما كان إسماعيلياً في السر.[١٨]

في جميع الأحوال، دمج الطوسي مفاهيم فلسفية لابن سينا ولغيره في علم الكلام الشيعي، وهذا تقليد من الكلام الفلسفي الذي تمت معالجته في وقت لاحق بالتفصيل في فارس في ظل الصفويين. في تلك الفترة الثالثة من تطور الشيعية الإثناعشرية، برز تأثير الخواجا نصير الدين الطوسي في كلٍ من الفلسفة وعلم الكلام كعامل أساسي بكل تأكيد، في الوقت الذي كانت فيه علاقات وثيقة بين الكلام الإثناعشريّ وبين صوفية ابن عربي (ت. ٦٣٨/١٢٤٠) قيد التطور.

كان ابن المطهّر الحلي (ت. ٧٢٦/١٣٢٥) قد حقق، مثل أستاذه الخواجا نصير الدين الطوسي، شهرة وبروزاً في بلاط الإيلخانيين المغول حكام فارس. وبتأثير منه، تحوّل أولجيتو (ح. ٧٠٣-٧١٦/١٣٠٤-١٣١٦)، الذي اشتهر في المصادر الإسلامية باسم محمد خدابندا، إلى الشيعية الإثناعشرية سنة ٧٠٩/١٣١٠، وسكّ النقود بأسماء الأئمة الاثني عشر. كان ابن المطهر الحلي، المسمى بالعلامة، وعمه جعفر بن الحسن الحلي (ت. ٦٧٦/١٢٧٧)، المشهور بلقب المحقق الحلي أو المحقق الأول، من علماء الحلة الرئيسيين، حيث كانت الحلة قد تغلبت في شهرتها على بغداد وقم بصفتها حصناً للتعليم الشيعي الإثناعشري في أعقاب الغزوات المغولية.

كان لهذين الباحثين أثرهما المهم في وجهة الفقه الإمامي التي ستسود على نطاق واسع، وكان العلامة الحلي، الكاتب الغزير الإنتاج ومؤلف الكثير من الرسائل الفقهية، بوجه خاص، قد ترك أثراً دائماً في تطور الفقه الإثناعشري والأسس التي قام عليها. وبجداله ضد ضعف موثوقية الحديث، وسيره على خطى تقليد مدرسة بغداد، يكون قد أعاد تنظيم الفقه، فجعل العقل بؤرته المركزية، إضافة إلى إدخال مبادئ جديدة على المنهج الفقهي اقتُبست عن الممارسة السنية. وباتباعه نهج عمل عمه، يكون العلامة الحلي قد وفّر أساساً نظرياً للاجتهاد، وهو مبدأ إصدار الحكم الشرعي للفقيه عبر استخدام العقل، كما اعتقد بقدرة الفقيه على الوصول إلى أحكام صحيحة في التشريع الديني باستخدام العقل وأصول الفقه.

يشرح العلامة الحلي في كتاب له، **مبادئ الأصول**، المبادئ التي يمارسها

المجتهدون الذين هم، كما يجادل، خطّاؤون بالمقارنة مع الأئمة المعصومين،[١٩] لذلك يستطيع المجتهد مراجعة قراره. وبما أن الاجتهاد غير معصوم، فهو يسمح بالاختلاف، أي اختلاف الآراء، بين المجتهدين. أما السلطة المعصومة، فهي امتياز للإمام الثاني عشر المستور فقط، وأي حكم يصدره مجتهد مؤهل في غيابه يصير مع ذلك ملزماً. إن قبول الحلي الاجتهاد يمثل خطوة حاسمة اتجاه تعزيز السلطة الفقهية للعلماء في الشيعية الإثناعشرية في غياب إمام ظاهر، لكن مهنة المجتهد تتطلّب علماً ومهارات خاصة، بما في ذلك الإجماع السائد للعلماء، حتى لا تكون قراراته متناقضة مع ذلك الإجماع. لقد وفَّرت هذه الأفكار أساساً لممارسات الفقهاء الإثناعشريّين اللاحقين.

باستطاعة المرء أن يرى، ضمن السياق الفقهي نفسه، أسبقيات مفهوم التقليد، وهي تحديداً التفويض من أولئك الذين هم غير مؤهلين لاستخدام الاجتهاد، ويمثلون الأكثرية ضمن الجماعة. يسعى هؤلاء المقلدون إلى طلب الرأي من المجتهدين، وهم ملزمون تنفيذ تلك الأحكام. قد وجدت هذه القواعد النظرية تحقيقاً كاملاً لتطبيقاتها العملية والسياسية في جمهورية إيران الإسلامية، وكان للاجتهاد أهميته بين الجماعات الشيعية الزيدية، حتى في وقت سبق تبني الإثناعشريّين إياه، لكن الإسماعيليين رفضوه. مما تجدر إضافته هنا أن ثقافة "الحديث" عند المذاهب الفقهية السنية تفوقت، بعد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، على عقلانية "الكلام". فصارت معظم الأعمال غير المعتزلية التي تناولت مبادئ الفقه تسمح في معظمها بالاجتهاد، في حين أن الاختلاف الرئيسي بين عقيدة الاجتهاد لدى الشيعيين الإثناعشريّين المتأخرين وعقيدة أهل السنة صار مبنياً على أساس منع المقلدين الشيعة الإثناعشريّين من اتباع اجتهاد الفقهاء المتوفين أو كتبهم.

في غضون ذلك، كانت الميول الشيعية تنتشر منذ القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، خصوصاً في فارس وآسيا الوسطى، وتخلق في عدد من المناطق التي تهيمن عليها السنية بيئات ملائمة لنشاطات الشيعة (من الإسماعيليين والإثناعشريّين) إلى جانب عدد من الحركات المتطرفة التي تجنح نحو الشيعية. يجدر أن نشير بهذا الخصوص إلى حركة الحروفية التي أسسها المتصوف الشيعي فضل الله الأستَرابادي

(ت. ١٣٩٤/٧٩٦)، صاحب العقائد التي تبناها لاحقاً الدراويش البكتاشيون في الأناضول والنقطويون المنشقون عن الحروفية تحت القيادة الأولية لمحمود بسيخاني (ت. ١٤٢٧/٨٣١). انتشرت الحروفية منذ وقت مبكر في الأناضول بفضل الجهود التبشيرية لعلي الأعلى (ت.١٤١٩/٨٢٢)، وهو أحد تلامذة فضل الله الأصليين ومؤلف عدد من الأعمال الحروفية. في الحقيقة، صارت الأناضول، خلال مدة قصيرة، القلعة الرئيسية للحروفية، كما أن عدداً من الطرق الصوفية، ولاسيّما البكتاشية، تبنّت العقائد الحروفية. في أعقاب ذلك، اختفت الحروفية من أرض فارس، لكن عقائدها بقيت لدى الدراويش البكتاشيين في تركيا الذين احتفظوا أيضاً بالأدب المبكر لتلك المجموعة.

صارت الحركة النقطوية، وتسمى أيضاً البسيخانية، شعبية جداً في فارس، وبحلول زمن أوائل الصفويين كان لها الكثير من الأتباع في منطقة قزوين، وفي مدن قزوين وكاشان وأصفهان وشيراز في فارس. انحلت النقطوية واختفت تماماً في فارس في أعقاب ملاحقة الصفويين واضطهادهم لها، فيما لجأ كثيرون من أتباعها إلى الهند. وبالمقابلة مع الحروفية، التي شدّدت على أسرار حروف الأبجدية، عمد محمود بسيخاني إلى معالجة نظام مبني على النقط.[٢٠] وُجدت أيضاً المُشعشعة ذات الصلة بالإثناعشرية في خوزستان التي أسسها ابن فلاح (ت. قرابة ١٤٦١/٨٦٦) الذي ادعى المهدية لنفسه، وقد حكمت المشعشعة أجزاءً من العراق، وفقدت الحلة، في ظل سياساتهم الاضطهادية، أهميتها بصفتها مركزاً للتعليم الإثناعشري، ليتحول هذا المركز إلى جبل عامل في لبنان. كانت هذه الحركات قد تبنّت في العادة تطلعات ألفية أو مهدوية من أجل تحقيق خلاص المجموعات المضطهدة والمحرومة.

وبدلاً من الدعوة إلى أي صيغة محددة من الشيعية، فإن صنفاً توفيقياً جديداً من الشيعية الشعبية راح يظهر في أعقاب الحكم المغولي لآسيا الوسطى وفارس والأناضول، الذي بلغ ذروته في الشيعية الصفوية المبكرة. وقد أطلق مارشال هدجسون على ذلك تسمية "تشيع الطريقة"، على أساس أنها كانت تنتقل بصورة أساسية عبر عدد من الطرق الصوفية المُشكّلة آنذاك.[٢١] كانت هذه الطرق الصوفية قد

بقيت في الظاهر سنية تتبع أحد المذاهب السنية، في الوقت الذي كانت تكرّس فيه ولاءها الخاص لعلي بن أبي طالب وأهل البيت.

في الحقيقة، كان يحدث ضم علي إلى السلالات الروحية لشيوخ هؤلاء المتصوفين السنة. ومن الطرق الصوفية التي لعبت دوراً قيادياً في نشر هذا النوع من الشيعية الشعبية، تجدر الإشارة إلى النوربخشية والنعمة اللهية. كلتا الطريقتين، ومعهما الطريقة الصفوية الأكثر فعالية، صارت كلها في النتيجة شيعية بالكامل. في هذا المناخ من التخيّرية الدينية، صار الولاء العلوي أوسع انتشاراً، وبدأ فرض عناصر شيعية على الإسلام السني بصورة سطحية.

بحلول القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، صار الطابع السني العام لفارس ولغيرها من الأماكن، مسبوكاً بصورة متزايدة بهذا النوع من التوفيقية الشيعية - السنية المشبعة بالصوفية.[٢٢] وقد أشار كلود كاهن (١٩٠٩-١٩٩١) إلى هذه العملية المثيرة بمصطلح "تشييع السنية" (أو إضفاء صبغة الشيعية على السنية)، في معارضة مع الدعوة الواعية إلى الشيعية من أي صيغة خاصة كانت.[٢٣]

في ظل مثل تلك الظروف، تطورت علاقات وثيقة الصلة بين الصوفية والإثناعشرية، وبين الإسماعيلية النزارية والصوفية في فارس، كما سنرى أيضاً. وقد سبق لنصير الدين الطوسي نفسه تصنيف رسالة بعنوان **أوصاف الأشراف** تدور حول "الطريقة"، لكن أهم المتصوفين الشيعة الإثناعشريّين في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وكانت له مبادرته الخاصة في التقريب بين الصوفية والشيعية الإثناعشرية، هو السيد حيدر آمولي، المتكلم والمتصوّف والعارف البارز المتوفّى بعد سنة ٧٨٧/١٣٨٥ بقليل.[٢٤] جاء آمولي من بلدة آمول في منطقة قزوين في طبرستان وخدم هناك لبعض الوقت وزيراً للبوانديين المحليين، لكنه هاجر في ما بعد إلى بغداد ودرس هناك على يد ابن العلامة الحلي. نتيجة تأثّره بالتعاليم الصوفية لابن العربي، جمع السيد حيدر ومزج بين أفكار الأخير الصوفية وبين فكره الشيعي الخاص، وخرج بتركيب أصيل ضمّنه في كتابه **جامع الأسرار** وأعمال أخرى. شدّد السيد حيدر آمولي، أكثر من أي واحد آخر سبقه، على القواعد المشتركة للشيعية والصوفية، ومهّد السبيل للعقائد التي اعتنقتها طرقٌ صوفية فارسية متعددة.

طبقاً لحيدر آمولي، إن المسلم الذي يجمع الشريعة بالطريقة وبالحقيقة، أي الدرب الروحي الذي يسلكه المتصوفون، هو ليس مجرد مؤمن عادي وإنما مؤمن ممتحن. إن مثل هذا المسلم، الذي هو في آن صوفي وشيعي صادق، سيحافظ على التوازن بين الظاهر والباطن، ويتجنب بصورة متساوية التفاسير الحرفية للإسلام التي يقدمها الفقهاء، وكذلك الميول المتناقضة للمجموعات الراديكالية كالشيعيين الغلاة.[٢٥] تواصل عمل حيدر آمولي في دمج الصوفية بالفكر الشيعي الإثناعشري على يد آخرين، ولاسيّما العالم الإثناعشريّ محمد بن علي الأحسائي (ت. بعد ٩٠٤/١٤٩٩) والمشهور بابن أبي جمهور، الذي أتى من الأحساء في البحرين ودرّس في ما بعد في النجف ومشهد. ففي كتابه، كتاب المُجلي، الذي استشرف فيه مساهمة ما سُمي بمدرسة أصفهان، قدّم ابن أبي جمهور الأحسائي تركيباً لبنية دمجت بين علم الكلام الإمامي الإثناعشريّ، وفلسفة ابن سينا، والفكر الإشراقي للسُهروردي (ت. ٥٨٧/١١٩١)، وصوفية مدرسة ابن العربي.

خلال ذلك الوقت، كان حكم السلالة الإيلخانية، الذي سبق أن توسع ليشمل فارس بالكامل، قد وصل نهايته فعلياً مع أبي سعيد (ح. ٧١٧-٧٣٦/١٣١٧-١٣٣٥)، آخر أفراد هذه السلالة المغولية العظام. صارت فارس، عقب ذلك وحتى مجيء الصفويين، مجزأة بصورة متزايدة، باستثناء بعض الأوقات خلال عهد تيمور (ت. ٨٠٧/١٤٠٥)، الذي أعاد توحيد الأراضي الإيرانية، مع تلك التي كانت لولده شاهروخ (ح. ٨٠٧-٨٥٠/١٤٠٥-١٤٤٧).

في غضون هذه الفترة المضطربة في تاريخ فارس، ومع غياب أي سلطة قوية مركزية، خضعت مناطق مختلفة لحكم سلالات محلية ضمت الإيلخانيين الصغار، والتيموريين اللاحقين، والجلايريين، وسلالتي القره قُيونلويين والآق قُيونلويين القائمتين على تحالفات قبائل تركمانية. مما لا شك فيه أن التجزئة السياسية لفارس وفرت ظروفاً ملائمة أكثر لنشاطات الحركات الدينية - السياسية المتنوعة، التي كانت في معظمها شيعية أو متأثرة بالأفكار الشيعية، كما كان المُناخ السياسي السائد نفسه باعثاً على نشأة موجة مد الميول الشيعية والولاء العلوي المنبثين عبر الطرق الصوفية في فارس، خلال عصر ما بعد المغول.

من ظهور الصفويين حتى أوائل الأزمنة الحديثة

يمكننا تحديد مرحلة رابعة في التطور التاريخي للشيعية الإثناعشرية من قيام السلالة الصفوية الشيعية في فارس سنة ١٥٠١/٩٠٧ حتى نحو ١٨٠٠/١٢١٥. وكما أسلفنا، كانت فارس في عصر ما بعد المغول مجزأة سياسياً، في حين أن انتشار المشاعر الشيعية والولاء العلوي تواصل خصوصاً عبر عدد من الطرق الصوفية. من بين الطرق الصوفية التي لعبت دوراً قيادياً في نشر الشيعية في فارس، التي تهيمن عليها السنية، كان الدور الأبرز للطريقة الصفوية التي أسسها الشيخ صفي الدين (ت. ١٣٣٤/٧٣٥)، السني على المذهب الشافعي. ولم تدّع هذه السلالة نسباً علوياً إلا بعد تأسيس الدولة الصفوية، وذلك بعدما تتبّعت سلسلة أجداد الشيخ صفي حتى الإمام الشيعي الإثناعشريّ السابع، موسى الكاظم.[٢٦] انتشرت الطريقة الصفوية المتمركزة في أردبيل سريعاً عبر كامل أذربيجان، وشرقي الأناضول، وفي مناطق أخرى، حيث حققت نفوذاً قوياً داخل عدد من القبائل التركمانية، ثم تحولت الطريقة خلال عهد الخليفة الرابع للشيخ صفي، جُنيد (ت. ١٤٦٠/٨٦٤)، إلى حركة ثورية متشددة. كان الشيخ جُنيد أول شيخ صفوي يُظهر مشاعر شيعية ممزوجة بمفاهيم دينية متطرفة من النوع الذي اعتنقه غلاة الشيعة الأوائل. لم يكن لهذا النوع من الشيعية المتطرّفة، المتميزة بالتوقعات الألفية بل حتى بتقديس شيوخ الطريقة، سوى علاقة ضعيفة بالعقائد الدينية القائمة للشيعية الإثناعشرية، ما عدا تبجيل الأئمة واحترامهم. تمسك ابن الشيخ جُنيد وخليفته حيدر بسياسات والده وطموحاته السياسية، وهو الذي فقد حياته في إحدى الحملات العسكرية سنة ١٤٨٨/٨٩٣. كان الشيخ حيدر مسؤولاً عن توجيه أتباعه إلى ارتداء غطاء للرأس قرمزي اللون وله اثنا عشر قطعة مثلثة على حافَاته ترمز إلى الأئمة الاثني عشر، وهو اللباس الذي أعطاهم تسمية القزلباش، التعبير التركي الذي يعني "الرأس الأحمر". بعد ذلك، سقط ابن حيدر وخليفته، سلطان علي، في المعركة أيضاً سنة ١٤٩٣/٨٩٨. في ذلك الوقت، كانت الطريقة الصفوية تتمتع بتنظيم عسكري قوي يدعمه تجمع من الموالين المحليين وقبائل التركمان القوية التي شكّلت العمود الفقري لعسكر القزلباش.

كانت الخصائص المتطرفة لشيعة القزلباش التركمان، الذين لم يكن لديهم إلا

فهمٌ قليلٌ للشيعية من أي فرع كانت، قد برزت بوضوح أكبر عندما صار إسماعيل، الشقيق الأصغر للسلطان علي، شيخاً للطريقة الصفوية. لقد قدّم إسماعيل نفسه إلى أتباعه من القزلباش التركمان ممثلاً عن الإمام المستور، أو حتى في صورة المهدي المنتظر نفسه، زاعماً التألُّه أيضاً. إن أشعار إسماعيل الباقية مشبعة بمثل هذه الأفكار،[٢٧] وتمكن على وجه السرعة، بمساعدة قواته من القزلباش من الاستيلاء على أذربيجان وإسقاط سلالة الآق قيونوليين ودخول عاصمتهم تبريز في صيف ١٥٠١/٩٠٧. في تلك اللحظة، أعلن نفسه ملكاً (أو شاه)، وأعلن الشيعية الإثناعشرية، في الوقت نفسه، ديناً رسمياً لدولته الصفوية المؤسسة أخيراً، الأمر الذي دشّن حقبة جديدة في تاريخ الإسلام الشيعي وأنشطة الباحثين الشيعة.

أخضع الشاه إسماعيل كامل أراضي فارس لسيطرته خلال ما تبقى من العقد القائم، وصارت فارس الصفوية "دولة قومية" للمرة الأولى منذ الفتوحات العربية، واستمر حكم سلالته بصورة فعلية حتى ١٧٢٢/١١٣٥. اعتنق الصفويون في الأصل صنفاً متطرفاً من الشيعية الاصطفائية، الذي راح يخضع تدريجياً للتهذيب والضبط حتى صار منسجماً مع "التيار العام" للشيعية الإثناعشرية. ومن أجل تبرير شرعيته في بيئة تهيمن عليها السنية، زعم الشاه إسماعيل (ح. ٩٠٧- ١٥٠١/٩٣٠-١٥٢٤) وخلفاؤه المباشرون أنهم يمثلون، بطرق متنوعة، المهدي المستور إضافة إلى انتحالهم نسباً علوياً لسلالتهم عادوا به إلى الإمام موسى الكاظم. تمّ فرض الشيعية على فارس ورعاياها عملياً بالتدريج. جاهد الصفويون أيضاً، منذ وقت مبكر، لإزالة أي تهديد رئيسي لسيادتهم. نتيجة ذلك، قام الصفويون تحت قيادة الشاه إسماعيل وولده وخليفته شاه طهماسب الأول (ح. ٩٣٠-١٥٢٤/٩٨٤-١٥٧٦)، الذي ألّهته جماعة القزلباش، وتبنّوا سياسة دينية تهدف إلى إزالة الحركات المتطرفة والألفية كافة، واضطهاد الطرق الصوفية ومجموعات الدراويش الشعبية، وقمع السنّية، في الوقت الذي نشطوا فيه بالدعوة إلى الشيعية الإثناعشرية، أو إلى ما صار يُعرف في ما بعد "التيار العام" للشيعية الإثناعشرية. طاولت السياسات القمعية للصفويين حتى جماعات القزلباش التي سبق لها أن ساهمت في إيصال سلالتهم إلى السلطة.

وبما أن فارس كانت لا تزال تفتقر إلى وجود طبقة مؤسسة من علماء الدين

الإثناعشريّين، اضطر الصفويون، في بعض الوقت، إلى استدعاء رجال دين وفقهاء من مراكز عربية للبحث الإثناعشري، ولاسيّما من النجف والبحرين وجبل عامل في جنوب لبنان، وتكليفهم تدريس وتوجيه رعاياهم. تجدر الإشارة إلى أن الشيعية الإثناعشرية تغلغلت في جبل عامل منذ القرون الإسلامية الأولى. والأشهر من بين هؤلاء العلماء العرب الإثناعشريّين كان الشيخ علي الكركي العاملي (ت. ٩٤٠/١٥٣٤)، المعروف بالمحقق الثاني، القادم من وادي البقاع في جبل عامل. وكان معتنقاً الكلام الديني الإمامي لمدرسة الحلة التي أقرّت بكل من الاجتهاد والتقليد اللذين سادا في جنوب لبنان، ثم جرت الدعوة إليهما عقب ذلك في فارس.

اعترف الشاه طهماسب الأول بالشيخ الكركي كـ"خاتم المجتهدين"، بل حتى كـ"نائب للإمام" مع صلاحية كاملة للإشراف على نشر الشيعية في أنحاء مملكته. بالفعل، عالج الكركي نفسه مفهوم "النيابة العامة" للإمام في غيبته. وبموجب هذا المفهوم، صار في مقدور فقهاء الإثناعشرية النظر إلى أنفسهم أنهم مخولون بسلطة من الإمام المستور، وأنهم يستطيعون نقل بعض وظائف الإمام إلى أنفسهم، كإمامة المصلين في صلوات أيام الجمع. كذلك أصدر الشيخ الكركي حكماً مؤكداً ضد السماح باتباع مجتهد متوفّى، كما هي الحال في الإسلام السنّي.

بهذه التطورات، تمّ تأسيس نظام ثابت لتوريث المقدس خلال غيبة الإمام الثاني عشر المستور، كما دافع الكركي عن الممارسة الصفوية المبكرة في سبّ أول خليفتين، أبي بكر وعمر، وكانت أكثرية علماء الإثناعشرية اللاحقين قد اعتنقت معظم أفكار الكركي الدينية، وصارت بعض تفاسيره لنصوص فقهية أقدم كتباً شعبية استُخدمت في التعليم الديني. كان جدليون من أهل السنة مناوئون للصفويين قد وجهوا سهام انتقاداتهم إلى الكركي خصوصاً من بين علماء الإثناعشرية، متهمين إياه بكونه درزياً أو بأنه واضع دين جديد.[٢٨]

في غضون ذلك، استحدث منصب "الصدر" المهم، ومُنح مسؤولية إدارة الأوقاف الدينية وتنسيق الدعوة إلى الإسلام الشيعي في مختلف نواحي المملكة الصفوية. كان المتولي الأول لهذه الوظيفة القاضي شمس الدين لاهيجي. بمرور الوقت، صار لدى المدن الرئيسية في الدولة الصفوية، كأصفهان وتبريز ومشهد، سلطة دينية رئيسية

عُرفت باسم "شيخ الإسلام"، إضافة إلى أئمة الصلاة (أو بيشنماز) في مساجدهم. شجع الصفويون، في الوقت عينه، تدريباً منتظماً لطبقة من علماء الفقهاء، الذين سيعملون على نشر عقائد الشيعية الإثناعشرية القائمة وتدقيق أفكار التطرف التي كانت لا تزال متداولة في مملكة الصفويين، بما فيها صنف الشيعية الألفية الخاص بالصفويين.

في زمن الشاه عباس الأول (ح. ٩٩٥-١٠٣٨/١٥٨٧-١٦٢٩)، وهو أعظم أفراد السلالة الحاكمة ومؤسس عاصمته المزدهرة في أصفهان في ١٠٠٦/١٥٩٨، كانت مزاعم الصفويين بامتلاك أي سلطة إلهية، أو أنهم يمثلون المهدي في غيبته، قد بدأت بالتلاشي بسرعة، في حين أن جماعة القزلباش فقدت نفوذها واختفت الطرق الصوفية تماماً تقريباً من جميع أراضي فارس. تضاءلت أهمية العدد القليل المتبقي من الطرق الصوفية لتصير ذات شأن محلي فحسب، فيما نقلت طريقة النعمة اللهية نشاطاتها إلى الهند، بل صارت كلمتا صوفي وملحد آنذاك مترادفتين.

من جهة أخرى، شهدت الشعائر والممارسات الشيعية الإثناعشريّة، كالزيارات المنتظمة إلى مقامات الأئمة وأقربائهم في العتبات المقدسة، أي النجف وكربلاء، والمقامات الأخرى في المدن العراقية، ومشهد وقم في فارس، انتعاشاً وانتشاراً واسعاً. لقد مثّلت فترة حكم الشاه عباس الأول الطويلة العصر الذهبي للأسرة الصفوية عندما ازدهرت العلوم والتعليم والنشاطات الفنية تحت رعايتهم، وحظي تدريب علماء الإثناعشرية بتسهيلات إضافية عبر تأسيس عدة مدارس دينية في أصفهان، حيث تمكن العديد من علماء الإمامية البارزين، كالملا عبد الله الشوشتري (ت. ١٠٢١/١٦١٢)، من عقد جلسات التعليم. بالفعل، ظهرت بحلول العقود الختامية للقرن الحادي عشر/السابع عشر طبقة من علماء الدين الإثناعشريّين المتنفذين في الدولة الصفوية.

شهدت الفترة الصفوية نهضة أيضاً في العلوم الإسلامية والبحث الشيعي، ومن بين الإنجازات الفكرية الأكثر أهمية لهذه الفترة المساهمات الأصلية لعدد من علماء الشيعة الإثناعشريّين المنتمين إلى ما كان يُسمى "مدرسة أصفهان"، وهي المساهمات التي خضعت لدراسة مكثفة في العصر الحديث على يدي هنري كوربان والسيد حسين نصر.[٢٩] تمكن أولئك الباحثون الشيعيون، ممن كانوا فلاسفة وعلماء دين في

آن، من دمج عدد من التقاليد الفلسفية والكلامية والعرفانية بطريقة أصيلة في تركيب ميتافيزيقي ضمن منظور شيعي عُرف باسم الحكمة الإلهية أو الثيوصوفيا. أما مؤسس "مدرسة أصفهان"، فكان السيد مير محمد باقر الأسترابادي (ت. ١٠٤٠/١٦٣٠)، المشهور باسم مير داماد، لأن والده كان صهراً (داماد بالفارسية) للشيخ الكركي صاحب النفوذ. وبالإضافة إلى كونه عالماً في الكلام الإثناعشري وفيلسوفاً وشاعراً، فقد كان مير داماد متولياً أيضاً منصب "شيخ الإسلام" في العاصمة الصفوية أصفهان، وأنتج نظامه الفكري الميتافيزيقي الخاص المعقد بالبناء على الفلسفة المشائية التي تعكس دمجاً للفلسفتين الأرسطية والأفلاطونية المحدثة مع العقائد الإسلامية كما صاغها الفارابي وابن سينا، وعلى التراث الإشراقي لشهاب الدين يحيى السُهروردي، وتعاليم العرفان الصوفي لابن العربي. وجميع هذه التقاليد كانت قد صارت متناغمة ومنسجمة مع العقائد الشيعية الإثناعشرية على يدي مير داماد.

أما أهم ممثل عن "مدرسة أصفهان" والحكيم الرائد في الفترة الصفوية، فكان التلميذ الرئيسي لمير داماد، صدر الدين محمد الشيرازي (ت. ١٠٥٠/١٦٤٠)، المشهور بلقب ملا صدرا. كان ملا صدرا قد تأثر، مثل معلمه، بتعاليم ابن سينا والسُهروردي وابن العربي، إلى جانب رسوخ معارفه في القرآن والحديث والعقائد الإمامية الإثناعشرية. وكان ملا صدرا قد درس أيضاً مع الشيخ بهاء الدين العاملي (ت. ١٠٣٠/١٦٢١)، المشهور بالشيخ بهائي، الذي كان متعدد المواهب وشخصية رئيسية مبكرة أخرى من شخصيات "مدرسة أصفهان" الشيعية الثيوصوفية. أنتج ملا صدرا تركيباً للمذاهب الفكرية الإسلامية الأربعة الرئيسية، وهي علم الكلام الديني، والفلسفة المشائية، والفلسفة الإشراقية للسُهروردي، والتقاليد العرفانية، خصوصاً صوفية ابن العربي، وأعاد صياغة جوانب من هذه التقاليد ضمن إطار شيعي باطني، وأطلق على التركيب الناتج اسم الحكمة المتعالية. لقد حاول ملا صدرا في هذا النظام التركيبي، المشروح في كتابه **الأسفار الأربعة**، إيجاد تناغم وتآلف لثلاثة دروب متوافرة للإنسان في سعيه وبحثه عن الحقيقة، وهي: الوحي والعقل والكشف.

عمل علماء "مدرسة أصفهان" على تطوير منظور فكري أصيل في الشيعية الفلسفية، بصورة مشابهة للتقليد الفكري الخاص بـ"الإسماعيلية الفلسفية" الذي عالجه الدعاة

الإسماعيليون في الأراضي الإيرانية خلال الفترة الفاطمية. ودرّب ملا صدرا تلامذة بارزين في شيراز وأصفهان وقُم من مثل عبد الرزاق لاهيجي (ت. ١٠٧٢/١٦٦١) وملا محسن فيض كاشاني (ت. ١٠٩١/١٦٨٠). عمل هؤلاء التلاميذ مع غيرهم، ومع جيلهم الخاص من التلاميذ في كلٍ من فارس والهند، على توريث تقاليد "مدرسة أصفهان"، التي لم يعد علم الكلام الديني يحتل فيها، بحد ذاته، موقعاً مهيمناً بالنسبة إلى التقاليد الفكرية الأخرى.

في غضون ذلك، خضع الثيوصوفيون (الحكماء) المنتمون إلى "مدرسة أصفهان"، مع نهاية القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، للاضطهاد والملاحقة بتحريض من فقهاء الإثناعشرية الذين سبق أن حققوا نفوذاً متعاظماً في البلاط الصفوي. فالقاضي سعيد القمي (ت. ١١٠٣/١٦٩١)، على سبيل المثال، سُجن لبعض الوقت في آلَموت، المقر السابق للدولة الإسماعيلية النزارية، التي بقيت تستخدم سجناً في عهد الصفويين.

لعب علماء الإثناعشرية، ولاسيّما الفقهاء، دوراً دينياً - سياسياً قوياً متعاظماً في شؤون الدولة الصفوية. بلغ هذا الاتجاه ذروته مع محمد باقر المجلسي (ت. ١١١١/١٦٩٩)، الذي احتل أرفع المناصب الدينية، وعمل على ترسيخ نفوذ نظام الوراثة القدسية في ظل حكم الصفويين اللاحقين ممن كانت سلطتهم في تدهورٍ متسارع. وبصفته "شيخ الإسلام" في العاصمة أصفهان، تولى المجلسي قيادة احتفالات تتويج آخر الملوك الصفويين، الشاه سلطان حسين الأول (ح. ١١٠٥-١١٣٥/١٦٩٤-١٧٢٢)، وسُمح له ببدء حملة اضطهاد ضد المتصوفة والفلاسفة، بمن فيهم أعضاء "مدرسة أصفهان" المعاصرون، وهي أمنية سعى إلى تحقيقها العديد من فقهاء الإثناعشرية. تعرضت الطرق الصوفية والدراويش الشعبية بوجه خاص إلى اضطهاد وقمع شديدين. في الحقيقة، فقد أُطلق لقب "الملا حسين" على آخر حاكم صفوي بسبب النفوذ المفرط لعلماء الدين عليه. ساهم المجلسي أيضاً في تصنيف أهم مجموعات الحديث الإمامية الشاملة، المعروفة باسم **بحار الأنوار**. وسنة ١١٢٤/١٧١٢، أوجد الشاه سلطان حسين منصب ملا-باشي الذي تولى رئاسة نظام الوراثة القدسية (أو الهرمية الدينية)، وعيّن له الملا محمد باقر خاتونابادي.[٣٠]

مع ذلك، صار علماء الشيعة، الذين واصلوا خلافهم في ما بينهم حول بعض القضايا الدينية والفقهية، منقسمين في تلك الفترة بصورة حادة إلى معسكرين متعارضين، سُميا عموماً بالأصولي وبالأخباري، الأمر الذي يعكس مواقفهما اتجاه دور العقل مقابل الحديث أو الخبر في المسائل الدينية. وكما سلفت الإشارة، فقد سبق للتيارين التقليدي والعقلاني أن وُجدا بين أتباع الشيعية الإثناعشرية منذ وقت مبكر، وعبرت عنهما مدرستا قم وبغداد. كانت مدرسة قم الأخبارية التقليدية التي تأيدت بمجموعات الأحاديث للكليني وابن بابويه، قد فقدت بروزها المبكر لمصلحة مدرسة بغداد الأصولية العقلانية، التي ارتكزت على قواعد راسخة إبّان الفترة البويهية عبر جهود شخصياتها الأساسية الثلاث، وهم: الشيخ المفيد والشريف المرتضى وشيخ الطائفة الطوسي؛ كان هؤلاء قد تبنّوا مبادئ الكلام المعتزلي في تحديدهم أصول الفقه. هكذا، فقد أجاز الأصوليون الاعتماد على النظر الفكري في أصول الكلام والفقه، بالمقارنة مع الأخباريين المعتمدين على أحاديث (أخبار) الأئمة بصورة أساسية.

في وقت لاحق، تبنّت الفئة الأصولية مبادئ الاجتهاد والتقليد بالصورة التي نظمتها بها مدرسة الحلة، ولكن الملا محمد أمين الاسترابادي (ت. ١٠٣٣/١٦٢٤) عبّر وجهر في أوائل القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي مجدداً بالموقف الأخباري في كتابه الفوائد المدنية، فصار، من ناحية فعلية، مؤسس نهضة المدرسة الأخبارية الرامية إلى إعادة تأسيس الفقه الشيعي على أسس الحديث (الأخبار) بدلاً من الأصول العقلانية للفقه المستخدمة في الاجتهاد والتقليد. وقد انتقد الأسترابادي ما رأى أنه بدع العلماء الإماميين الثلاثة في العصر البويهي المذكورين سابقاً، وهاجم بشدة أكبر العلامة الحلي خصوصاً، وكذلك المبادئ الفكرية المستخدمة في الاجتهاد. بالفعل، شنَّ الأسترابادي هجومه على فكرة الاجتهاد نفسها وصنّف المجتهدين الأصوليين ضمن فئة أعداء الدين، وركّزت مناقشته الأساسية ضد الأصوليين على القول إن أخبار (أحاديث) الأئمة تحتل موقع الأولوية على المعاني الظاهرة والحرفية للقرآن وللأحاديث النبوية وللعقل، لأن الأئمة هم المفسرون المعيّنون إلهياً لهذه المصادر.[٣١]

ازدهرت المدرسة الأخبارية في فارس ومدن المقامات في العراق لقرابة قرنين من الزمن، أي حتى النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر

الميلادي. تبنّى العديد من علماء الإثناعشرية البارزون كمحمد تقي المجلسي (ت. ١٠٧٠/١٦٦٠) والملا محسن فيض الكاشاني (ت. ١٠٩١/١٦٨٠)، اللذين كانا ممثلين عن العرفان الشيعي مع اهتمام بالفلسفة والصوفية، التعاليم الأخبارية للأسترابادي. كان الحرّ العاملي، اللبناني صاحب النفوذ (ت. ١١٠٤/١٦٩٣) الذي جمع مؤلفاً ضخماً من الأخبار "الموثوقة" المنسوبة إلى الأئمة ولا نجدها في "**الكتب الأربعة**" للأحاديث الإمامية، مناصراً آخر للأخبارية التقليدية. حققت المدرسة الأخبارية، بوجود الحر العاملي، شعبية بين علماء الشيعة العرب، خصوصاً في البحرين، وتولى علماء آخرون من الإثناعشرية في فارس والعراق ولبنان والبحرين، كعبد الله السماهيجي البحراني (ت. ١١٣٥/١٧٢٣) ويوسف بن أحمد البحراني (ت. ١١٨٦/١٧٧٣)، التمسك بالعقيدة الأخبارية، ونقد الأسترابادي للمجتهدين الأصوليين، والدعوة إليها بصور متعددة.

في غضون ذلك، دخلت فارس في فترة خلا فيها العرش من حاكم، وشهدت عدة عقود من الاضطراب السياسي والتبدلات في السلالات الحاكمة كانت لها نتائجها وآثارها على الحركة الشيعية.[٣٢] فالأفغان السنة غزوا فارس سنة ١١٣٥/١٧٢٢، وأنهوا فعلياً حكم الأسرة الصفوية، مع أن بعض الصفويين الأقل شأناً قاوموا واحتفظوا ببعض المناطق لفترة أطول.

بموت الصفويين، فقدت الشيعية الإيرانية حماية سلالة منحتها تفوقاً في الدولة لا ينازعها فيه أحد. وفي خضم ظروف الفوضى التي تلت هذه الأحداث، تمكن نادر شاه، في النتيجة، من تأسيس سلالته الأفشرية الحاكمة متخذاً مشهد عاصمة له. في ظل حكم نادر شاه (ح. ١١٤٨-١١٦٠/ ١٧٣٦-١٧٤٧)، تلقت الشيعية الإثناعشرية انتكاسة أخرى، لأن الحاكم الجديد كان سني المذهب ولم يكن مستعداً للاعتراف بالشيعية الإثناعشرية، أو المذهب الجعفري، في أحسن الأحوال، إلا كمذهب مساوٍ للمذاهب السنية الأربعة. بعد نادر شاه، خضعت فارس لفترة قصيرة لحكم سلالة الزنديين (١١٦٤-١٢٠٩ /١٧٥١-١٧٩٤) التي أسسها كريم خان زند، فمنح الشيعية الإثناعشرية، مرة أخرى، تقديراً عالياً ومكانة محترمة في مملكته.

سقط الزنديون، بدورهم، على أيدي القاجاريين المنتمين إلى قبيلة تركمانية قُدر لها حكم فارس حتى ١٣٤٤/١٩٢٥. تأسس حكم القاجاريين بثبات على يد آقا محمد خان (ح. ١١٩٣-١٢١٢/ ١٧٧٩- ١٧٩٧)، الذي اعتنق الشيعية الإثناعشرية. بحلول تلك الفترة، كان علماء الإثناعشرية قد صاروا مستقلين إلى حدٍ ما عن أي دعم من جانب الأسر الحاكمة أو الدولة، وكثيراً ما كانوا يطلبون اللجوء في العتبات، أو مدن المقامات في العراق، التي كانت آنذاك تحت سيطرة العثمانيين السنة الذين تركوا هذه المقدسات وشأنها من غير أذية أو ضرر. تمتعت مدرسة الفقه الإثناعشري الأخبارية في ظل تلك الظروف المضطربة سياسياً وغير المستقرة بفترة ختامية قصيرة من الانتعاش في فارس والعراق وبعض البلدان العربية الأخرى.

في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، أي عندما صارت الشيعية الإثناعشريّة واسعة الانتشار في فارس، وجدت عقيدة الأصولية مناصراً لها في شخص محمد باقر البهبهاني (ت. ١٢٠٨/١٧٩٣)، وهو الأصفهاني الذي بقي في كربلاء عقب إتمام دراساته الدينية. ففي كتابه **الاجتهاد والأخبار** وغيره من الأعمال، وقف البهبهاني ليدافع عن الاجتهاد وليعيد صياغة عقيدة الأصولية، وتولى بنجاح قيادة الحرب ضد الأخباريين في العراق وفارس، وشجبهم ونعتهم حتى بـ"الكفار". فمن الممكن، إذاً، اعتبار البهبهاني مسؤولاً عن انتعاش المدرسة الأصولية التي ستهيمن منذ ذلك الوقت على الشيعية الإثناعشرية. بعد ذلك، فقد الأخباريون مركزهم سريعاً، باستثناء جزئي في فارس، لمصلحة الأصوليين الذين برزوا آنذاك مدرسةً فقهية سائدة في الشيعية الإثناعشرية. أدى ذلك إلى تعزيز غير مسبوق لسلطة علماء الإثناعشرية في ظل ملوك فارس القاجار في العصر الحديث، وهو ما وضع الاجتهاد والتقليد في المركز من البنية الفقهية الإثناعشرية.

لم ينتعش مركز الأخباريين مرة أخرى إلا لفترة وجيزة في ظل الملك القاجاري الثاني، فتح علي شاه (ح. ١٢١٢-١٢٥٠/١٧٩٧-١٨٣٤)، على يد ميرزا محمد أمين الأخباري، آخر الممثلين البارزين عن المدرسة الأخبارية، الذي نُفي في النتيجة إلى العراق وقُتل هناك على أيدي مجموعة من رعاع الأصوليين سنة ١٢٣٣/١٨١٨. ولا نعرف في الوقت الحاضر عن وجود جماعات أخبارية إثناعشرية إلا تلك المتوزعة

في البصرة والمناطق المجاورة لها في الجنوب الغربي في مقاطعة خوزستان الإيرانية، إضافة إلى البحرين.

من نحو ١٢١٥/١٨٠٠ حتى الوقت الحاضر

في المرحلة الخامسة والأخيرة، المتزامنة مع الفترة الحديثة، حققت المدرسة الأصولية، الداعية إلى الاجتهاد والتقليد، سيطرتها الواسعة في فارس والعراق في نهاية الأمر؛ واكتسبت الشيعية الإثناعشريّة صورتها الحالية لجهة فقهها بوجه خاص. ترافق انتصار العلماء الأصوليين مع تطوير علماء الدين وتحوّلهم إلى طبقة قامت بنيتها على هرمية من المجتهدين في فارس القاجارية خلال القرن التاسع عشر. سُمح في ذلك الوقت لمجموعة من العلماء المؤهلين، اختيرت على أساس من علمها بأصول الفقه، بممارسة الاجتهاد على نطاق واسع والتوصل إلى قرارات مُلزمة. كان على الإثناعشريّين العاديين حينذاك اتباع مثل أولئك المجتهدين المؤهلين الذين أطلقت عليهم تسمية "مرجع التقليد". هكذا، قسّم انتصار المدرسة الأصولية الجماعة الشيعية الإثناعشرية إلى مقلدين، أي الناس الذين يجب عليهم ممارسة التقليد، ومجتهدين، أي أولئك العلماء المؤهلون لممارسة الاجتهاد. صار اختيار مجتهد أو مرجع تقليد مصدراً للهداية والإرشاد يعتمد بصورة أساسية، في ظل تلك الظروف، على التزام درجة متفوقة من العلم والتقوى. وعند وفاة أحد مراجع التقليد، تستلزم الضرورة اختيار مرجع جديد على أساس أن قرارات مجتهد حيّ هي وحدها التي تلبي احتياجات التقليد وتكون مُلزمة، ونتج عن ذلك دخول مؤسسات التقليد والمرجعيات في حالة تجدد مستمر.

كل مجتهد يمكن أن يكون مرجع تقليد في المبدأ، لكن من ناحية عملية، واحد فحسب أو عدد قليل في أي وقت اعتُرف بهم لهذه الوظيفة. خلافاً للصفويين، لم يزعم ملوك القاجاريين نسباً علوياً لأنفسهم، ولا ادعوا أنهم يمثلون الإمام الغائب، لأن هذا الدور آلَ إلى تشاركية من علماء الفقه، الأمر الذي جعل الملوك أنفسهم مجرد مقلدين. بهذا المعنى، صارت سلطة الملوك القاجاريين خاضعة لسلطة العلماء، وهذا

ما أفرز توتراً دائماً بين ملكية القاجار والعلماء انتهى بمشاركة مجموعة من العلماء في الثورة الدستورية التي استطالت زمنياً خلال الأعوام ١٩٠٦-١٩١١. ونتج عن تلك الثورة إنشاء مجلس استشاري وتحجيم السلطة المطلقة للملك،[٣٣] لكنه وجد مجتهدين أيضاً كالشيخ فضل الله النوري (ت. ١٩٠٩) وقفوا ضد ملكية دستورية لا تحتل فيها الشريعة موقع المركز.

كان الشيخ مرتضى الأنصاري (ت. ١٢٨١/١٨٦٤)، وهو مؤلف كتاب مهم في الفقه بعنوان **فرائض الأصول**، الشخص الأول الذي يحتل موقع مرجع التقليد الأعلى أو الوحيد لكامل جماعة الإثناعشرية، ليس في فارس والعراق فحسب، وإنما في بلدان عربية أخرى والهند.[٣٤] اكتسب الأنصاري، الذي عاش في فارس ثم في العراق، سلطة ونفوذاً سياسياً مهمين.

بقيت العتبات المقدسة أماكن مهمة طوال الفترة القاجارية وما بعدها، ففي مدن المقامات في العراق، ولاسيّما في النجف حيث كان يتوافد الحجاج الإثناعشريون إليها بصورة منتظمة، كان يجري تدريب علماء الإثناعشرية أو كانوا يقيمون لفترات طويلة. في هذه المراكز الدينية العراقية، ظهر تنظيم المعارضة للحكم الفردي القاجاري.

بعد وفاة الأنصاري، لم يتمكن أي مجتهد آخرمن التمتع بمركز المرجع الوحيد حتى ظهور ميرزا حسن الشيرازي (ت. ١٣١٢/١٨٩٥)، الذي مارس صلاحيات سياسية كاملة لمنصبه عندما نجح في تحريم التدخين في فارس، عبر فتوى أصدرها عام ١٣٠٨/١٨٩١، أي عقب تأسيس شركة التبغ البريطانية الحصرية في البلاد إبّان عهد ناصر الدين شاه قاجار (ح. ١٢٦٤-١٣١٣/١٨٤٨-١٨٩٦)، الذي منح البريطانيين عدداً من التنازلات المربحة لهم.[٣٥]

في غضون ذلك، كان العلماء قد تمتعّوا تدريجياً بصلاحيات وبحقوق متنوعة خاصة بالإمام الغائب. من جملة ذلك حق جمع الأخماس وواجبات مالية دينية أخرى خلال الغيبة، فكان الخمس يجمع من المقلدين بانتظام في الفترة القاجارية ويوزعه مساعدون لكل مرجع تقليد. يضاف إلى ذلك ما تمتعت به تلك الشخصيات الدينية من الواردات المهمة للأوقاف الدينية، التي مكّنت العلماء من العيش باستقلالية عن خزينة الدولة.

من صلاحيات الإمام الغائب الأخرى التي نالتها هرمية الإثناعشرية المقدسة، كانت إمامة صلاة الجمعة وإلقاء الخطبة وتطبيق العقوبات البدنية (أو الحدود) وفق ما ورد في القرآن، وآخر ما احتازه المجتهدون لأنفسهم كان حق إعلان الجهاد على الكفار. وفي ظل مثل تلك الضغوط الدينية، أعلن فتح علي شاه القاجاري الحرب على روسيا في مناسبتين تمخض عنهما نتائج كارثية لجهة خسارة أراضٍ شاسعة عبر القوقاز لمصلحة روسيا. ومع تزايد نفوذ العلماء، فقد بدؤوا استخدام عقوبة الطرد من الجماعة، أو التكفير، التي كانت تحرم الشخص مكانته الإسلامية،[٣٦] وتنحط به إلى مرتبة الكافر.

كانت مدرسة مهمة في علوم الدين التأويلية قد ظهرت في الوقت نفسه ضمن الشيعية الإثناعشرية في فارس والعراق. والجد المؤسس لهذه المدرسة المشهورة باسم الشيخية، هو الشيخ أحمد الأحسائي (ت. ١٢٤١/١٨٢٦)، أحد علماء الإثناعشرية البارزين في الفترة المبكرة من عهد القاجاريين. كان الشيخ أحمد قد أمضى القسم المبكر من حياته في بلده البحرين ثم انتقل إلى العراق قبل أن يستقر في فارس سنة ١٢٢١/١٨٠٦ حيث أمضى القسم الأعظم مما تبقى في حياته. في وقت مبكر من شبابه، بدأ الشيخ أحمد يشهد تجربة سلسلة من الأحلام والرؤى الضاغطة بخصوص الأئمة الاثني عشر، التي سمحت له بادعاء فهم مميزٍ للقرآن وللأحاديث. وبتأكيده الجوانب الباطنية للشيعية، أقدم الشيخ أحمد الأحسائي على معالجة مفصلة للتفسير الروحي لمعراج النبي محمد وللقيامة مقدماً إياها على التفسير المادي.

مثّلت عقيدة الشيخية في الأصل تركيباً مكوناً من شيعية الثيوصوفية والعرفان لـ"مدرسة أصفهان" والميول الأخبارية المنزوية، مع اهتمام خاص بالعلم الحدسي إلى جانب العقائد الكوزمولوجية، والإسماعيلية – السرية، والقبالية، لكن الشيخية توصلت، بمرور الوقت، إلى نوع من المصالحة مع المدرسة الأصولية للشيعية الإثناعشرية، مع أنها لم تُظهر أدنى اهتمام متميز بالمسائل الفقهية. مع ذلك، أفضت الشعبية المبكرة للشيخ أحمد الأحسائي في النتيجة إلى معارضة وحسد مريرين من جانب بعض علماء قزوين وأمكنة أخرى انتهت هي الأخرى بإصدار إعلان رسمي بتكفيره.

نتيجة هذه الظروف العدائية، أمضى الشيخ أحمد سنوات عمره الختامية في كربلاء بصورة أساسية. وخلفه في قيادة الشيخية تلميذ شاب فارسي يدعى سيد كاظم رشتي (ت. ١٢٥٩/١٨٤٤)، كان قد بقي في كربلاء. وبعد وفاته، ادعى عدة أفراد زعامة الشيخية، ولكن الحاج محمد كريم خان الكرماني (ت. ١٢٨٨/١٨٧١)، وهو أحد أفراد الأسرة القاجارية، وجد القبول الأوسع من بين هؤلاء. منذ تلك الفترة، بقيت قيادة الشيخيين، المتمركزة في مقاطعة كرمان في فارس، متداولة بين ذرية الحاج محمد كريم خان في الأسرة الإبراهيمية في كرمان، وصار الشيخيون يخاطبون قادتهم عموماً بلقب سركار آقا، وقد أنتج الشيخيون أدباً ضخماً لا يزال على صورة مخطوطات بنحو رئيسي.[٣٧]

كذلك شهد السياق الشيعي الإثناعشري لفارس القاجارية نهضة البابية وخليفتيها التوأم، الأزلمية والبهائية، ففي ١٢٦٠/١٨٤٤، أي عقب غيبة الإمام الثاني عشر بألف سنة قمرية بالضبط، تنبأ السيد علي محمد الشيرازي، التلميذ السابق لزعيم الشيخية السيد كاظم رشتي في كربلاء، بالرجعة الوشيكة للإمام الثاني عشر المستور، وأعلن نفسه في شيراز "باب" الإمام، أي الوسيط بين الإمام الغائب وجماعته، لكن سرعان ما غيّر طبيعة ادعاءاته وأوحى بأنه هو الإمام الثاني عشر أو المهدي نفسه. في وقت لاحق، ألغى السيد علي محمد، الملقب بـ"الباب" عموماً، الشريعة الإسلامية معلناً نفسه المتلقي لوحي كتابي وشريعة إلهية جديدتين. تلك المزاعم قوبلت بمعارضة شديدة من علماء الإثناعشرية، ووقعت منازعات عدة بينهم وبين "الباب"، الذي نُفي سنة ١٢٦٣/١٨٤٧ إلى أذربيجان، لكنه، بحلول ذلك الوقت، كان قد كسب أعداداً متزايدة من الأتباع الذين شرعوا بثورات مسلحة ضد المؤسسة القاجارية في مناطق مختلفة من فارس. وسرعان ما أُعدم "الباب" في تبريز سنة ١٢٦٦/١٨٥٠ بأمر من الوزير الأكبر، ميرزا تقي خان أمير كبير (ت. ١٢٦٨/١٨٥٢).

رغم ذلك، لم تختفِ الحركة البابية المهدوية، التي استلهمت تعاليم "الباب"، بموت ملهمها، ففي ١٢٦٨/١٨٥٢ سبق أن تعرضت حياة ناصر الدين شاه قاجار للاغتيال على أيدي مجموعة من البابيين انتقاماً لإعدام الباب. أدى ذلك إلى اضطهاد

واسع النطاق للبابيين وشخصياتهم الرئيسية في فارس. ومع أن عدداً كبيراً من العلماء ومن الآخرين، الذين اعتنقوا البابية، كانوا في الأصل شيخيين، فإنه سيكون من الخطأ النظر إلى أن الشيخية صورة متقدمة من البابية.

كائناً ما يكون الأمر، فإن شخصاً يقترب اسمه من ميرزا يحيى النوري، المشهور بلقب صبح أزَل، تولى آنذاك قيادة البابيين من بغداد، كما كان "الباب" نفسه قد اشترط، لكن أخاً له غير شقيق، ميرزا حسين النوري، الملقب ببهاء الله، زعم في بغداد أنه الخلف الحقيقي. تسبب النزاع على خلافة "الباب" بشق البابيين إلى أزليين، أتباع صبح أزَل (ت. ١٣٣٠/١٩١٢) المتمسكين بالتعاليم الأصلية لـ"الباب"، وبهائيين، أتباع بهاء الله (ت. ١٣١٠/١٨٩٢)، المؤيد لدين جديد ورأى نفسه في منزلة مظهر إلهي للذات الإلهية.

نفت السلطات العثمانية في العراق، في غضون ذلك، الأخوين إلى قبرص وعكا في فلسطين، فيما بقي أتباعهما في فارس بصورة أساسية، ولكن غالبية البابيين انضمت في النتيجة إلى الفئة البهائية، فيما جمُدت البابية الأزلية وتحولت في نهاية المطاف إلى مجموعة ثانوية مهملة وسرية للغاية.[٣٨] وجدت البهائية في ما بعد متحولين جدداً في فارس جاؤوا من أصول يهودية وزرادشتية هناك. وبما أنها رأت نفسها ديناً مستقلاً، فقد صار واضحاً استحالة النظر إلى أن البهائية ذات انتماء شيعي أو أي تقليد إسلامي آخر. وفي ظل خلفاء بهاء الله، انتشرت البهائية بتنظيمها العالمي المعقد إلى معظم قارات العالم.

من الواضح أن الكهنوت الشيعي كان قد صار، بحلول العقود الختامية للفترة القاجارية، طبقة اجتماعية مهمة في فارس امتلكت الكثير من النفوذ والمشاركة الفعّالة في الشؤون العامة للبلاد. بلغت النشاطات السياسية للعلماء ذروتها خلال انغماسهم في الثورة الدستورية الفارسية التي أنتجت، في العقد الأول من القرن العشرين، نظاماً من الملكية الدستورية مع مجلس (برلمان) منتخب ودستور (قانون أساسي)، وهي إنجازات كانت غير مسبوقة في الشرق الأوسط. عندما انعقد أول برلمان في طهران سنة ١٩٠٦، كان نحو ٢٠% من أعضائه من العلماء بالفعل، وكان رواد المجتهدين في فارس آنذاك، السيد عبد الله البهبهاني، الذي اغتيل سنة ١٩١٠، والسيد محمد

الطباطبائي، الذي كان الشخصية الأولى التي يُطلق عليها لقب آية الله، إضافة إلى علماء آخرين مقيمين في العراق، قد ساهموا في إنجاح الثورة الدستورية التي أنهت استبداد النظام الملكي الفارسي.[٣٩] مع ذلك، سرعان ما انقلبت التقادير السعيدة لرجال الدين الشيعة بصورة جذرية قبل انبعاثها من جديد بصورة أقوى في فارس خلال العقود الختامية للقرن العشرين.

ابتدأت مرحلة جديدة في التاريخ الحديث لفارس، التي باتت تُسمى في الغرب عموماً باسم إيران منذ ١٩٣٦، وكذلك في العلاقات بين رجال الدين والدولة في البلاد، بالتزامن مع صعود رضا شاه إلى السلطة وتأسيسه سلالة بهلوي الحاكمة (١٩٢٥- ١٩٧٩).[٤٠] كان رضا خان، كما عُرف في الأساس، ضابطاً في اللواء القوقازي الفارسي الذي نظمه الروس، وشارك في الانقلاب المدعوم من البريطانيين سنة ١٩٢١، الأمر الذي أدى إلى سقوط القاجاريين وموتهم. عمل رضا خان، وهو الجندي ذو الشخصية القيادية الذي أخذ يحاكي مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١- ١٩٣٦) الأب المؤسس للجمهورية التركية متخذاً منه مثالاً يحتذى في العلمانية والتحديث، على تثبيت مركزه بسرعة عقب اضطلاعه بمهمتين لمدة وجيزة، وزيراً للحرب ورئيساً للوزراء.

في ١٩٢٥، صار رضا خان مستعداً لعزل آخر ملوك القاجاريين، أحمد شاه (ح. ١٩٠٩- ١٩٢٥)، وإعلان الجمهورية في فارس، لكن بسبب المعارضة الشديدة من كبار العلماء لفكرة الجمهورية، التي رأوا أنها كانت ستُفضي إلى نوع من الدولة العلمانية مشابه لما تبنّاه أتاتورك في تركيا، فقد اتجه رضا خان إلى البديل الملكي، وأعلن نفسه ملكاً (شاه) عام ١٩٢٥، عقب عزل البرلمان السلالة القاجارية من الحكم.

بعد ذلك، مع إعادة رضا شاه النظام والقانون إلى مختلف المناطق في فارس وتحركه لتحديث البلاد، انطلق في هجومه على المركز المتميز حتى ذلك الوقت للعلماء في المجتمع الفارسي عبر تبنّيه نطاقاً من السياسات التي أزالت بصورة مباشرة وغير مباشرة مصادر وارداتهم الحيوية وحجّمت نفوذهم الاجتماعي - السياسي.[٤١] بوجه خاص، فقد أصدر سلسلة من القوانين المبنية على نماذج

أوروبية، ستؤدي إلى استبعاد العلماء من أنظمة الدولة في القضاء والتعليم، وهما المجالان اللذان خضعا سابقاً لسيطرة رجال الدين بصورة أساسية. ونتج عن إصدار القوانين المدنية والجزائية أواخر عشرينيات القرن الماضي، على سبيل المثال، ترك المحاكم الشرعية واللجوء إلى المحاكم المدنية، التي تأسست عام ١٩٢٧ وخضعت لإدارة وزارة العدل. ومنذ ١٩٣٦، أي بعد تأسيس جامعة طهران، لم يعد لأحد ممارسة القضاء في نظام البلاد القضائي سوى المحامين الحاصلين على درجات أكاديمية معترف بها. وتمّ في الوقت نفسه، إدخال نظام من التعليم العلماني على المستويات كافة، الأمر الذي أدى إلى اختفاء أنماط المدارس والكتاتيب الدينية، أو ركودها.

من الأمور الخطيرة الأخرى المسببة للاستهانة برجال الدين، كان الحظر الرسمي عن الاحتفالات الدينية العامة، بما فيها تلك التي تحيي ذكرى استشهاد الإمام الحسين في كربلاء. ولزيادة الأمر سوءاً، صدر أمر في ١٩٣٦ يمنع ظهور المرأة أمام الناس بلباسها التقليدي من الحجاب (شادور) الفارسي. وقرابة ذلك الوقت أيضاً، مُنحت الحكومة سلطات اختيارية للتدخل في إدارة الأوقاف وسحبت من رجال الدين حق العمل في وظيفة كاتب عدل، مع كل ما تضمنته تلك الإجراءات من خفض للواردات التي كانت تحصلها المؤسسة الدينية. يضاف إلى ذلك أن نظام رضا شاه الديكتاتوري لم يمنح أي إعفاءات امتيازية لأفراد طبقة رجال الدين، كالسيد حسن مدرّس (ت. ١٩٣٧)، الذي كان يمكن، كأي فرد آخر من الطبقات الاجتماعية الأخرى، أن يُسجن أو يُنفى أو حتى يُقتل، ولكن لا يوجد دليل على أن رضا شاه كان ينوي اقتلاع العلماء، على النموذج الذي قدمه أتاتورك في تركيا.

اتخذ العلماء عموماً، منهم أولئك المعترف بهم مراجع تقليد، موقفاً مستكيناً اتجاه سياسات رضا شاه المناوئة لرجال الدين واعتداءاته المتنوعة على مركزهم. تمثّل التطور الأساسي الذي حدث خلال هذه الفترة داخل معسكر العلماء في إحياء مؤسسة التعليم الديني الأساسية (أو الحوزة العلمية) في قم وتوسيعها عبر جهود الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي، وهو المجتهد الفارسي الوحيد المعترف به آنذاك مرجعاً، إضافة إلى مرجعيتين أخريين في النجف: السيد أبي الحسن الموسوي الأصفهاني (ت.

١٩٤٦) والميرزا محمد حسين النائيني (ت. ١٩٣٦). كان الحائري قد درّس بداية في مدينة أراك قرب قم، حيث اجتذب مجموعة مهمة من التلاميذ والطلبة، بمن فيهم الشاب روح الله الخميني، القائد اللاحق للثورة الإسلامية.

في أوائل عشرينيات القرن الماضي، انتقل الحائري إلى قم ودرّس هناك حتى وفاته سنة ١٩٣٧، وبفضل جهوده بصورة أساسية صارت قم، بسرعة، بديلاً عن النجف وكربلاء بصفتها مركزاً للتعلم والتعليم الشيعيين. لم يتورط الحائري في الأمور السياسية، بصورة مشابهة لما كان الأمر مع تلميذه والمرجع الوحيد اللاحق آية الله بوروجيردي، لكنه درّب طلبة صاروا في ما بعد قادة دينيين ناشطين. في الحقيقة، إن الحوزة في قم، التي أسسها فعلياً الحائري، ستصير بمرور الوقت معقل التشدد الإسلامي تحت قيادة آية الله الخميني، ولكن حقبة قمع العلماء الذين هُمّشوا تماماً في المجتمع انتهت في ١٩٤١، عندما أجبر الحلفاء شاه رضا على التنحي عن الحكم، خلال الحرب العالمية الثانية، لمصلحة ولده محمد رضا شاه.

إن تقديم رواية مفصّلة لتاريخ رجال الدين الشيعة في إيران في ظل حكم الملك البهلوي الثاني هو خارج نطاق هذا الفصل، لكننا سنغطي بعض التطورات المحددة التي أدت إلى إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران. منذ العقد الأول من حكم محمد رضا شاه (١٩٤١ – ١٩٧٩)، بدأ رجال الدين العمل، عندما كان بإمكان الأحزاب السياسية ووسائل الإعلام العمل بحرية، لاستعادة بعض، امتيازاتهم التقليدية السابقة على الأقل. وفي ١٩٤٧، برز آية الله حسين طباطبائي بوروجيردي، العالم الديني المثقف جداً، بصفته مرجعية التقليد الوحيدة للشيعة الإثناعشريّين في العالم، وهو امتياز احتفظ به حتى وفاته سنة ١٩٦٢.[٤٢]

ازدهرت الحوزة العلمية في قم في عهد بوروجيردي، الذي بذل جهوداً متنوعة للترويج لتقارب بين السنة والشيعة، ولكن آية الله بوروجيردي امتنع هو الآخر عن أي نشاط سياسي، بل افتتح سنة ١٩٤٩ مؤتمراً للعلماء في قم سعى به إلى منع رجال الدين من الانخراط في أي نشاطات سياسية مناوئة للنظام في إيران. مع ذلك، فإن عدداً من التنظيمات الإسلامية ذات الأرضيات الدينية – السياسية الراديكالية كانت

قد ظهرت في إيران خلال هذه الفترة. إحدى هذه المجموعات، "فدائيو الإسلام"، التي تأسست سنة ١٩٤٥ ومثّلت ربما المجموعة الأولى من نوعها في إيران – القرن العشرين هدفت إلى إقامة دولة إسلامية عبر إستراتيجية راديكالية تحت القيادة الروحية الأولية لآية الله السيد أبي القاسم الكاشاني (ت. ١٩٦٢)، الذي لعب دوراً نشطاً على المسرح السياسي. وبينما عبَّر آية الله بوروجيردي عن أنه غير راضٍ عن نشاطات "فدائيي الإسلام" في قم، فقد كانت للشاب روح الله الخميني ارتباطات مبكرة مع المجموعة.[٤٣]

بعد وفاة آية الله بوروجيردي، اعتُرف مرة أخرى بعدة مجتهدين بارزين مراجع في آن واحد لدى مقلديهم، دون أن يكون لأي منهم تفوق عام على الآخرين. لم يمض وقت طويل حتى تم الاعتراف بآية الله السيد روح الله الموسوي الخميني واحداً من مثل تلك المراجع ضمن تلك المجموعة المختارة من المجتهدين.[٤٤] كان الخميني، ذلك الباحث البارع والقائد ذو الشخصية القيادية (الكارزماتي) والإستراتيجي الممتاز، قد اتبع معلمه الشيخ عبد الكريم الحائري وانتقل معه إلى قم سنة ١٩٢٢، أي عندما كان في العشرين من عمره. وخلال دراساته في هذه الحوزة الناهضة حديثاً في قم، تميز الخميني بالعرفان الشيعي والفلسفة إضافة إلى الفقه، لكنه كان ميالاً بوجه خاص، ومنذ وقت مبكر في حياته، نحو النشاط السياسي. وسبق له أن عبّر في ١٩٤٤ عن بعض أفكاره الراديكالية في عمله **كشف الأسرار**، وهو رسالة كتبها دفاعاً عن هرمية الشيعية ضد هجمات بعينها مناوئة لرجال الدين، وتضمنت نقداً أيضاً لسياسات رضا شاه وعرضاً لأساسات عقيدة ولاية الفقيه المستقبلية.

في ١٩٦٣، انطلقت حملة الخميني المكشوفة ضد النظام البهلوي، وفي تلك السنة، كانت طاقات رجال الدين المعارضة للنظام في إيران قد صارت راسخة بوضوح تحت قيادة الخميني، الذي أخذ ينتقد علناً الشاه والإصلاحات القليلة التي أطلق عليها تسمية الثورة البيضاء، وذلك في دروسه ومحاضراته في المدرسة الفيضية في قم. في أعقاب الاشتباكات بين القوى الأمنية وطلاب المدارس الدينية في قم، ثم القمع الدموي لشريحة مؤيدي الخميني العريضة من الحضر (أهل المدن) في طهران،

اعتقل الخميني ونفي بعد ذلك إلى تركيا سنة ١٩٦٤، ومنها إلى النجف حيث بقي هناك حتى ١٩٧٨. وفي أعقاب القمع العنيف لمظاهرات ١٩٦٣، اعترف بالخميني مرجع تقليد.

حافظ الخميني، خلال سنوات نفيه في العراق، على نشاطاته السياسية واتصالاته السرية بمختلف المجموعات الدينية ضمن إيران. وفي النجف، ألقى سنة ١٩٧٠ سلسلة محاضرات حول موضوع الحكومة الإسلامية. في الوقت المناسب، طبعت هذه المحاضرات المبدعة ونشرت في بيروت والنجف وقم بعنوان **حكومة إسلام (الحكومة الإسلامية)** وعنوان فرعي هو ولاية فقيه (ولاية الفقيه).[٤٥] هذه العقيدة، القائلة إن العلماء/الفقهاء كانوا من ناحية فعلية ورثة السلطة السياسية للأئمة الاثني عشر، ستشكل حجر الزاوية في الدستور اللاحق لجمهورية إيران الإسلامية.

لقد جادل الخميني بأن حق الحكم ينتقل من الأئمة إلى الفقهاء خلال غيبة الإمام الثاني عشر، لأن هؤلاء هم الأحسن تأهيلاً لمعرفة الرسالة السماوية والشريعة، وبأن هذا الحق سوف ينتقل إلى فقيه واحد، إذا ما نجح في إقامة حكومة. في ما عدا ذلك، سيكون من واجب الفقهاء مجتمعين إقامة الحكومة الإسلامية. هكذا تكون عقيدة ولاية الفقيه قد نقضت شرعية النظام البهلوي نفسها في الوقت الذي بررت فيه نهوض العلماء/الفقهاء إلى أعلى مراكز السلطة السياسية. وانتقد آية الله الخميني، في الوقت نفسه، رجال الدين الإثناعشريّين التقليديين بسبب تفسيرهم الضيق لمبدأ الاجتهاد وانشغالهم في أعمال الفقه الشيعي الولائية.

بناء على هذا الأساس العقائدي، الذي لم ينتشر واسعاً في البداية، أقدم آية الله الخميني على تنظيم وقيادة حركة ثورية ذات طبيعة ومجال غير مسبوقين. فقد استفاد، وهو يستخدم إستراتيجية شعبية، من كل حماقة ارتكبها النظام البهلوي، بل كان يرحب بالتعاون مع أي حزب أو مجموعة سياسية. هذه العوامل ساهمت بصورة عظيمة في النجاح النهائي لهذه الحركة ذات القاعدة الإسلامية العريضة.[٤٦] عاد آية الله الخميني منتصراً إلى طهران في شباط (فبراير) ١٩٧٩، عقب مغادرة محمد رضا شاه (ت. ١٩٨٠) بمدة قصيرة، وأكمل المرحلة الأولى من الثورة الإسلامية التي سرعان ما

ألغت حكم أسرة بهلوي الملكي وأنشأت الجمهورية الإسلامية في إيران. منذ ذلك الوقت، لم يعد يُشار إلى الخميني بلقب آية الله أو آية الله العظمى، كبقية المراجع، وإنما بلقب الإمام. فقد اعترف به قائداً (رهبر) للثورة الإسلامية والولي الفقيه للدولة الإسلامية التي أنشأها في إيران، وهي مراتب فريدة منحت الخميني تفوقاً واضحاً على مرتبة آية الله. وفي الأزمنة الحديثة، أطلقت ألقاب مختلفة على علماء الإثناعشرية في الهرمية الدينية، فعندما يصير المجتهد مرجع تقليد، يحمل عادة لقب آية الله، وأخيراً لقب آية الله العظمى. أما المجتهدون من أصحاب المراتب الأدنى، فإنهم يُسمون عادة حجة الإسلام.

هكذا، فإن التطور التاريخي لمثال السلطة/المرجعية لعلماء الإثناعشرية، منذ الجهر الأول بمبدأ الاجتهاد، قد وصل أقصى خواتمه النهائية بإنشاء دولة ثيوقراطية إسلامية يقودها الولي الفقيه، الذي نُظر إليه بصفته نائباً للإمام بصلاحيات كاملة. في مثل هذه الدولة، سيتمكن علماء الإثناعشريّة عموماً وقادتهم خصوصاً، من الحصول على مركز فريد في السلطة الدينية مع سلطة سياسية غير محدودة.

بوفاة الإمام الخميني سنة ١٩٨٩، خلفه في منصب القائد (رهبر) والولي الفقيه، لكن بسلطة روحية أقل من سلطة سلفه، السيد علي خامنئي، الذي لم يكن مجتهداً متقدماً في تلك المدة لكنه كان ناشطاً جداً في الجمهورية الإسلامية. حقق مجتهدون آخرون في تلك المرحلة بروزاً سريعاً بصفتهم مراجع تقليد، منهم عدة من آيات الله العظمى كالمرعشي (ت. ١٩٩١) والخوئي (ت. ١٩٩٢) وغولبياغاني (ت. ١٩٩٣) وأراكي (ت. ١٩٩٤) والسيستاني وآخرين.

وكما سلفت الإشارة، ازدهرت الجماعات الشيعية الإثناعشريّة في أجزاء عدة من العالم العربي في ظل تقادير سياسية مختلفة، وتعرضت لأنواع السياسات القمعية على أيدي الحكام السنة.[٤٧] ففي العراق، مهد التشيع، كانت للشيعة ولقادتهم بصورة تقليدية صلات وثيقة مع المؤسسة الشيعية في فارس، وبقيت مدن المقامات العراقية، ولاسيّما النجف وكربلاء، مراكز للتعليم الشيعي بلا منازع حتى منتصف القرن العشرين، لكن تلك المراكز تطورت كمراكز تابعة تعتمد على مصادر تمويل خارجية جاءت من حكومات وأفراد أثرياء في فارس والهند، وليس من التدفق المتواصل

للحجاج فحسب. في الوقت نفسه، لقي نفوذ العلماء العراقيين وتأثيرهم عمليات تقويض مُلحّة على يد الأنظمة السنية الحاكمة على العراق، بدءاً مع العثمانيين الذين سيطروا على المنطقة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

منذ عشرينيات القرن الماضي، لقي علماء العراق، في ظل الأنظمة الجمهورية والملكية، معاملة حتى أقل ملاءمة من حكام البلاد. نتج عن ذلك أن علماء الإثناعشرية لم يبرزوا أبداً كطبقة مؤثرة سياسياً في العراق، بل إن الظروف العدائية القائمة دفعت العديدين إلى الاستقرار في إيران في نهاية الأمر، بعدما اجتذبتهم شهرة الحوزة العلمية في قم التي فاقت شهرة النجف خلال مدة قصيرة بصفتها مركزاً رئيسياً للتعليم الشيعي. ومنذ ١٩٦٢ حتى وفاة آية الله السيد محسن الحكيم سنة ١٩٧٠، كان الحكيم مرجع تقليد بلا منازع في النجف.

ارتقى عدد من أفراد أسرة الحكيم، عقب ذلك، إلى مراكز في القيادة الشيعية في العراق، فيما كان آية الله باقر الصدر يمارس التعليم في النجف ويتمتع بتقدير عالٍ بين جماعة الإثناعشرية العراقية. مع ذلك، أعدم الصدر سنة ١٩٨٠ بأمر من صدام حسين، الذي اتبع سياسة متشددة عموماً ومناوئة للشيعة. أخيراً، اعترف بآية الله العظمى أبي القاسم الخوئي (ت. ١٩٩٢) وخليفته في النجف، آية الله علي السيستاني، مراجع للتقليد لدى الإثناعشريّين في كل من العراق وإيران. ويسود الاعتقاد حالياً بأن ثمة ٦٠% من إجمالي سكان العراق، البالغين ٣١ مليون نسمة، هم من أتباع المذهب الشيعي الإثناعشري، ويتمركزون في البصرة وغيرها من المناطق الجنوبية إضافة إلى بغداد.

في لبنان، يتمركز الشيعة الإثناعشريون بصورة أساسية في مناطق جبل عامل في الجنوب، حيث يبلغون نحو ٨٠% من سكان المنطقة. ونجد جماعة إثناعشرية مهمة في وادي البقاع أيضاً شرقي لبنان. بقيت العلاقات بين شيعة جبل عامل الإثناعشريّين وفارس وثيقة عموماً منذ أيام الصفويين. وفي الأزمنة الحديثة، اضطلع السيد عبد الحسين شرف الدين، الذي درس في النجف والقاهرة، بمهمة القيادة الروحية للشيعة اللبنانيين لبعض الوقت حتى وفاته سنة ١٩٥٧. وفي ١٩٥٩، جاء إلى لبنان موسى الصدر، وهو ابن أحد المجتهدين الإيرانيين

الذي تحدر أجداده من جبل عامل، وصار قائداً روحياً للاثناعشريّين هناك. عمل الإمام موسى الصدر، كما صار يُعرف عموماً، بلا كلل لتحسين الحالة المعيشية لفقراء الشيعة اللبنانيين الذين كانوا متخلفين وراء بقية الجماعات الدينية الأخرى في البلاد. وفي ١٩٧٥، أسس تنظيماً شيعياً عسكرياً، سُمي في ما بعد "حركة أمل"، وهو اختصار لـ"أفواج المقاومة اللبنانية"، وصار يتلقى لاحقاً مساعدات من جمهورية إيران الإسلامية، لكن موسى الصدر اختفى بصورة غامضة عام ١٩٧٨ حينما كان في زيارة إلى ليبيا.

في الوقت الحاضر، صارت قيادة الشيعة الإثناعشريّين اللبنانيين في أيدي مجموعة صغيرة من الأفراد المتنفذين. من الجدير بالذكر في هذا السياق التنظيم الشيعي المعروف باسم "حزب الله" الذي تأسس منتصف ثمانينيات القرن الماضي تحت القيادة الروحية للشيخ محمد حسين فضل الله (ت. ٢٠١٠)، وصار في ما بعد متحالفاً بصورة وثيقة مع النظام الإسلامي في إيران. كان لحزب الله دور محوري بصفته حزباً سياسياً وحركة إسلامية راديكالية في الوقت نفسه خلال تاريخ لبنان الحديث. إن الأرضية الأيديولوجية لـ"حزب الله" تتضمن التزاماً بالإسلام الشيعي ودعم عقيدة ولاية الفقيه كما شرحها الإمام الخميني، ولكن أعضاء الجماعة أحرار بصفتهم الفردية في اختيار مراجع تقليدهم في ما يتعلق بالمسائل الدينية.

صار السيد حسن نصر الله، منذ ١٩٩٢، قائداً سياسياً للحزب، ومع أنه من علماء الدين، فإنه لا يتمتع بمرتبة سامية كافية لتجعله مرجعاً. ويبقى حسن نصر الله نفسه تابعاً لخليفة الإمام الخميني في إيران، آية الله خامنئي. وربما يصل عدد شيعة لبنان الإثناعشريّين اليوم إلى نحو نصف إجمالي عدد المسلمين المقدر بـ٦,٤ مليون نسمة، وهو يساوي نحو ٦٠% من إجمالي سكان لبنان المختلطين من المسلمين والمسيحيين.

في البحرين، نجد أن للجماعات الشيعية وتقاليد تعليمهم، كما ذكرنا سابقاً، جذوراً عميقة وراسخة. ومع أن الإثناعشريّين يشكلون أكثرية إجمالي سكان البحرين البالغين نحو مليون نسمة، فإنهم استمروا في معاناتهم من القمع المستمر على يد قادة البلاد القبليين من السنة، خصوصاً من أسرة آل خليفة الحاكمة.

أما شيعة المملكة العربية السعودية من الإثناعشريّين، فيعيشون متمركزين في منطقة الحسا (أو الأحساء) الشرقية، أي المكان الذي كان القرامطة قد أسسوا فيه دولتهم الشيعية المنشقة في العصور الوسطى. وربما يشكل الإثناعشريون نحو نصف سكان تلك المقاطعة السعودية. وتعرض الشيعة المحليون بصورة متكررة منذ العقود الأولى للقرن العشرين، عندما أعاد الوهابيون بقيادة الملك ابن سعود (ت. ١٩٥٣) احتلال شبه الجزيرة العربية عقب مغادرة العثمانيين المنطقة، إلى سياسات فظة وتطهيرية ومناوئة للشيعة عموماً مارسها النظام الوهابي للملكة العربية السعودية، التي كانت قد تأسست بصورة رسمية في ١٩٣٢. وأقدم الوهابيون في عشرينيات القرن الماضي على تدمير أضرحة أئمة الشيعة في مقبرة البقيع في المدينة، التي كان الشيعة يجلّونها كثيراً.

لم يكن لاكتشاف النفط في مقاطعة الأحساء السعودية نتائج مهمة في تحسين حياة جماعتها الشيعية الكبيرة، بل إن الأقلية الدينية الإثناعشرية والجماعات الشيعية الأخرى في السعودية، البالغة نحو ١٠% من مجموع سكان البلاد الذي يصل إلى ٢٥,٥ مليون نسمة، قد تعرضت بصورة متقطعة للاضطهاد والقمع على أيدي النظام السعودي بتأثير من أيديولوجيته الأصولية الوهابية – السلفية المتطرفة، التي لا تعترف أساساً أو تسمح بأي نوع من التعددية ضمن الإسلام. بالفعل، فإن المتصوفة والشيعة قد استُفردوا كمنشقين دينيين يستحقون التكفير، أو عقوبة الطرد، بكل مضامينها العنيفة في المملكة السعودية. وثمة جماعات إثناعشرية أصغر حجماً تنتشر في أجزاء أخرى من شبه الجزيرة العربية، خصوصاً على السواحل الجنوبية للخليج الفارسي، ولاسيّما في الكويت وقطر والإمارات العربية المتحدة.

في الهند، سبق للشيعية الإثناعشرية أن انتشرت في منطقة دكّن زمن حكم البهمنديين (ح. ٧٤٨–٩٣٤/١٣٤٧–١٥٢٨)، الذين أسسوا الدولة الإسلامية الأولى في شبه القارة الهندية،[٤٨] لكن النشاط الفعال للمجتهدين الإثناعشريّين لم يبرز إلا عقب تفكك المملكة البهمندية وانقسامها إلى خمسة دويلات في منطقة الدكّن هي: "العماد– شاهية في بِرار، والبريد– شاهية في بيدار، والعادل– شاهية في بيجابور، والنظام– شاهية في أحمدنَجَر، والقطب– شاهية في غولكوندا". غالباً ما

كان المجتهدون الإثناعشريون العاملون في الهند من أصولٍ فارسية؛ هؤلاء ومعهم معظم حكام الدكّن من المسلمين كانوا عموماً تحت نفوذ الصفويين في فارس. وفي ١٥٠٣/٩٠٨، صار العادل – شاهيون (ح. ٨٩٥-١٠٩٧/١٤٩٠-١٦٨٦)، في الحقيقة، السلالة المسلمة الأولى الحاكمة في الهند التي تتبنّى المذهب الشيعي الإثناعشريّ ديناً لدولتها.

وفي ١٥٢٢/٩٢٨، وصل إلى أحمدنجر شاه طاهر الحسيني (ت. قرابة ١٥٤٩/٩٥٦)، العالم المثقف وأشهر أئمة الإسماعيليين النزاريين من فرع محمد شاه الذي كان قد نجا من الاضطهاد والملاحقة بتحريض من علماء الإثناعشرية في فارس. كان شاه طاهر قد أخفى نفسه بذكاء منذ زمن طويل في صورة عالم شيعي إثناعشري، لأغراض التقية، وستراً لصلاته المهمة بالإسماعيلية. في جميع الأحوال، سرعان ما صار شاه طاهر مستشاراً موثوقاً في أحمدنجر لبرهان الأول نظام شاه (ح. ٩١٥-٩٦١/١٥٠٩-١٥٥٤)، ونجح في تحويله من السنية إلى الصيغة الإثناعشرية من الإسلام الشيعي. عقب ذلك بمدة قصيرة، أعلن برهان الأول نظام شاه، سنة ١٥٣٧/٩٤٤، تبنيه الشيعية الإثناعشرية ديناً رسمياً للدولة في مملكته؛ الأمر الذي أغبط الصفويين كثيراً. منذ تلك الفترة، صارت أعداد متزايدة من علماء الإثناعشرية تتجمّع في دولة النظام شاهيين لتنتفع من كرم رعاية حكامها. الجدير بالذكر أن شاه طاهر ربما دعا بالفعل إلى صيغة تركيبية من الإسماعيلية النزارية في ثوب من الإثناعشرية[٤٩]، التي كانت أكثر قبولاً لدى الحكام المسلمين في الهند الراغبين في تنمية علاقات ثقافية ودينية وسياسية وثيقة مع الصفويين الإثناعشريّين في فارس.

السلطان القولي (ح. ٩٠١-٩٥٠/١٤٩٦-١٥٤٣)، مؤسس سلالة القطب – شاهية الحاكمة، تبنى أيضاً الشيعية الإثناعشريّة ديناً لمملكته. حتى بعد اندماج هذه السلطنات الدكّانية في إمبراطورية المغول السنية، حافظت الأقليات الشيعية الإثناعشريّة على وجودها في عدد من أجزاء الهند، ولاسيّما في حيدر آباد، ولكن الإثناعشريّين وعلماءهم واجهوا حملات اضطهاد متقطعة حتى في ظل المغول المتسامحين دينياً. على سبيل المثال، فإن نور الله الشوشتري، رجل الدين والفقيه

الإثناعشريّ الفارسي البارز الذي هاجر إلى الهند وحظي ببعض الشعبية في بلاط المغول، أُعدم سنة ١٠١٩/١٦١٠ بتحريض من علماء السنة وبأمرٍ من الإمبراطور جهانجير.

انتشرت الشيعية الإثناعشريّة وامتدت إلى شمال الهند حيث تمّ تبنيها ديناً للدولة في مملكة أواذ Awadh (أو أوذ Oudh) وعاصمتها لوكناو (في ولاية أوتّار برادِش اليوم)، وصارت هذه المملكة (١١٣٤-١٢٧٢/١٧٢٢-١٨٥٦) معقلاً رئيسياً للشيعية الإثناعشرية في جنوب آسيا. كان سيد ديلدار علي نصيرابادي (ت. ١٢٣٥/١٨٢٠)، المجتهد الهندي، الذي كان قد درس مع محمد باقر البهبهاني في كربلاء، قد صار مع نهاية القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي مؤسساً لمدرسة إثناعشرية أصولية في لوكناو، التي خدمت بصفتها مركزاً لتدريب الكثير من علماء الإثناعشرية. بالفعل، صارت لوكناو في عهد نواب أواذ معقلاً للتشيع في الهند وفيها وُجدت هرمية لرجال الدين الإثناعشريّين.

خصّص النواب آصف الدولة (ح. ١١٨٩-١٢١٢/١٧٧٥-١٧٩٧) وخلفاؤه الأوقاف للمقامات الشيعية في العراق، إضافة إلى إجراء أعمال الصيانة وبناء المشاري هناك. ولا تزال لوكناو تحتفظ بالمؤسسات التعليمية الإثناعشرية الرئيسية في الهند. وقبل تقسيم الهند سنة ١٩٤٧، كانت البنجاب تضم ربما أكبر جماعة دينية شيعية إثناعشرية بعد السيخ، لكن الإثناعشريّين البنجابيين يتموضعون بصورة أساسية اليوم في منطقة لاهور في باكستان. وتوجد أعداد مهمة من الإثناعشريّين في كراتشي أيضاً، حيث استقر كثيرون من الإثناعشريّين الآتين من أواذ بعد التقسيم. يبلغ عدد السكان الإثناعشريين في الهند نحو ١٠ - ٣٥% من إجمالي السكان المسلمين الذين يعدّون بنحو ١٧٨ مليون نسمة، فيما يبلغون نحو ١٠% من إجمالي سكان الباكستان الذين يعدون بـ ١٨٠ مليون نسمة.

في القرن التاسع عشر، وصلت الشيعية الإثناعشريّة إلى زنجبار والبر الشرقي لأفريقيا آتية من الهند وفارس. في كلتا الحالتين، وجد التدفق الشيعي تشجيعاً له في مزيج من سياسات التسامح الديني والمصالح التجارية للسلطان سيد سعيد (ح. ١٢٢٠-١٢٧٣/١٨٠٦-١٨٥٦)، وهو من سلالة البو سعيد الإباضية الحاكمة في

عُمان وزنجبار. هاجرت أفواج من الخوجة الشيعة من العاملين في ميدان التجارة من غجرات وبومباي غربي الهند إلى جزيرة زنجبار، ثم إلى المراكز الحضرية النامية على ساحل أفريقيا الشرقية، ولاسيّما ممباسا وتنغا ودار السلام. ازدادت أعداد المهاجرين من الآسيويين الخوجة، الذين استقروا في أفريقيا الشرقية، بدرجة مهمة بعد ١٢٥٦/١٨٤٠ عندما نقل السلطان سعيد عاصمته من مسقط إلى زنجبار. وبينما كانت أكثرية الشيعة الخوجة الوافدين من الهند هم من الإسماعيليين النزاريين، فإنهم ضموا بعض الإثناعشريّين بينهم. كان الإثناعشريون الخوجة في معظم الأحيان من المنشقين عن الجماعة الإسماعيلية الرئيسية للخوجة في الهند نتيجة نزاعات معينة مع قادة جماعتهم،[٥٠] كما تعلقت النزاعات بالهوية المميزة للخوجة، الذين راح بعضهم يرفضون في تلك الآونة أصولهم الإسماعيلية واعتنقوا المذهب الشيعي الإثناعشريّ.

في أفريقيا الشرقية، اختلط الخوجة الإثناعشريون، الذين افتقروا في البداية إلى تنظيم خاص بهم واحتفظوا ببعض الأفكار من ماضيهم الهندوسي، بحرية مع جيرانهم من الإسماعيليين، لكن بمرور الوقت، اتصل الخوجة الإثناعشريون ببعض علماء الشيعة في فارس والعراق يتوسلون المساعدة في تعليمهم الديني. توسلوا بوجه خاص الشيخ زين العابدين مازانداراني (ت. ١٣٠٩/١٨٩٢) المقيم في كربلاء، وكان في ذلك الوقت مرجع تقليد للإثناعشريّين الهنود. كان شخص يقترب اسمه من سيد عبد الحسين مرعشي هو أول من وصل من مثل أولئك المعلمين الدينيين إلى أفريقيا الشرقية سنة ١٣٠٢/١٨٨٥، الموفدين من فارس والعراق ولوكناو.

في غضون ذلك، كانت مجموعات إثناعشرية فارسية قد استقرت في زنجبار وعلى الساحل الشرقي لأفريقيا. وسبق للمستوطنين الفرس، الآتين بصورة أساسية من مقاطعة فارس في جنوب إيران، وعاصمتها شيراز، أن أقاموا علاقات تجارية مع عُمان وزنجبار.

في أزمنة قريبة، عمد الخوجة الإثناعشريون في أفريقيا، المستقرون بصورة أساسية في تنزانيا وكينيا وأوغندا، إلى توحيد جماعاتهم الصغيرة المتنوعة في مؤسسة "الفيدرالية الأفريقية لجماعات الخوجة الإثناعشريّين"، وهي منظمة

إقليمية مسؤولة عن قيادة مكوّناتها ورعاية حاجاتهم الدينية والثقافية في السياق الأفريقي. وفي سبعينيات القرن الماضي، نتيجة للسياسات المناوئة للآسيويين التي مارستها أوغندا وحكومات أخرى من أفريقيا الشرقية، هاجر كثيرون من الخوجة الإثناعشريون، ومعهم الخوجة الإسماعيليون والبهرة، من أفريقيا الشرقية إلى مختلف بلدان الغرب.

٤

الإسماعيليون

كان للإسماعيليين، الذين يمثلون الجماعة الشيعية الثانية كبراً، تاريخهم الخاص المعقد. ففي العصور الوسطى، أسس الإسماعيليون دولاً خاصة بهم في حالات متفرقة، ولفترات طويلة نسبياً، شكلت أقساماً مهمة في تاريخ العالم المسلم. خلال القرن الثاني من تاريخهم، أنشأ الإسماعيليون أول خلافة شيعية في ظل الأئمة/الخلفاء الفاطميين، وقدموا في الوقت نفسه مساهمات مهمة إلى الفكر والثقافة الإسلاميين خلال الحقبة الفاطمية من تاريخهم. بعد انشقاق حدث في ما بعد وقسّم الشيعية الإسماعيلية إلى فرعيها الرئيسيين: النزاري والمستعلي، نجح قادة الفرع النزاري في إنشاء دولة متماسكة على أراضٍ مبعثرة امتدت من شرق فارس إلى سوريا. انهارت الدولة الإسماعيلية النزارية، التي ضمت عدداً من الحصون الجبلية والمدن، بفعل المذابح الشاملة التي نفذها الغزاة المغول سنة ١٢٥٦/٦٥٤، وعاش من بقي من الإسماعيليين المنتمين إلى فئتي النزارية والمستعلية الطيبية كأقليات شيعية في بلدان كثيرة.

لقد استفاد النزاريون على الدوام من هداية الخط الوراثي لأئمتهم، الذين حققوا شهرة دولية منذ منتصف القرن التاسع عشر بلقب آقا خان. أما الطيبيون الذين انقسموا إلى عدة مجموعات فكانت لهم، من جهة أخرى، سلالات من الدعاة يتولون القيادة، فيما بقي أئمتهم مستورين منذ ٥٢٤/١١٣٠. كان هناك أيضاً القرامطة الراديكاليون،

الذين انشقوا عن الإسماعيليين وأسسوا دولتهم الخاصة في شرق شبه الجزيرة العربية وانخرطوا في أعمال عدائية مع كل من الفاطميين الشيعة والعباسيين السنة، لكن القرامطة اختفوا عن مسرح التاريخ مع نهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

كما ذُكِر سابقاً، أُنجز تقدم كبير في مجال دراسة الإسماعيليين وتعاليمهم في الأزمنة الحديثة، وبناء على نتائج البحث الحديث، صار من الممكن دراسة تاريخ الإسماعيليين وفكرهم بأريحية على أساس عدد من المراحل أو الأطوار المتميزة؛[١] وتم تبنّي مثل هذا التصنيف في هذا الفصل.

أوائل الإسماعيليين

يمكن العودة بتاريخ الإسماعيليين، بصفتهم جماعة شيعية مستقلة، إلى النزاع على خلافة الإمام جعفر الصادق، المتوفّى سنة ١٤٨/٧٦٥. فالإمام الصادق، طبقاً لأكثرية المصادر المتوافرة، كان قد نصّ في الأصل على ولده الثاني إسماعيل، جدّ الإسماعيلية الأكبر، بموجب أحكام النص، خلفاً له في الإمامة. لا يمكن إثارة أي نوع من الشكوك حول صحة هذا النص، وهو الأساس الذي يبني عليه الإسماعيليون أقوالهم، فالتراث الديني للإسماعيليين يقول إن إسماعيل قد خلف والده بالفعل في الوقت المناسب، لكن إسماعيل توفي قبل والده وفقاً لروايات أكثرية المصادر، الأمر الذي أثار تساؤلات في أذهان بعض أتباع الإمام الصادق، الذين لم يفهموا كيف يمكن لإمام مهدي إلهياً أن يكون غير معصوم في مسألة بمثل تلك الخطورة كمسألة النص على خلفه.

سبق لمجموعة من أولئك الشيعة أن تركت تابعية الإمام الصادق خلال حياته كما هو واضح،[٢] لكن ليس من المؤكد بالمطلق هل نصّ الإمام الصادق على ولد آخر بعد إسماعيل، مع أن الشيعة الإثناعشريّين اللاحقين ادعوا وجود مثل هذا النص لموسى بن جعفر، وهو الأخ الأصغر غير الشقيق لإسماعيل، وأوردوا عدة أحاديث لهذا الغرض.[٣] في جميع الأحوال، لم يكن إسماعيل حاضراً في المدينة أو الكوفة عند

وفاة الإمام الصادق، عندما ادعى أولاده الثلاثة الآخرون (عبد الله ومحمد وموسى) خلافته في وقت واحد.

وكما أشرنا سابقاً، أدى هذا النزاع المحيّر على الخلافة إلى انقسام الشيعة الإماميين إلى عدة مجموعات، اثنتان منها يمكن أن تُقرنا بأوائل الإسماعيليين. في الواقع، إن هذه المجموعات الانشقاقية المستقرة في الكوفة كانت قد ظهرت من الإمامية في وقت أبكر كفئات مؤيدة لإسماعيل أو إسماعيلية أولية، لكنها لم تنشق عن بقية الشيعة الإماميين إلا بعد وفاة الصادق سنة ١٤٨/٧٦٥. مجموعة واحدة أنكرت وفاة إسماعيل خلال حياة والده وتمسكت به إماماً صحيحاً بعد الصادق، واعتقدت بأنه بقي حياً وبأنه سيرجع في نهاية الأمر في صورة المهدي. أضاف أولئك الشيعة الإماميون إلى ذلك اعتقادهم بأن الإمام الصادق إنما أعلن وفاة إسماعيل من باب المناورة لحمايته من اضطهاد العباسيين الذين أغضبتهم نشاطاته السياسية. يُطلق كتّاب الفرق الإماميون، كالنوبختي والقمي، على أفراد هذه المجموعة، التي اعترفت بإسماعيل إمامها المهدي، تسمية "الإسماعيلية الخالصة"، فيما سمّاهم آخرون، كالشهرستاني، "الإسماعيلية الواقفة"، أي أولئك الإسماعيليين الذين أوقفوا خط أئمتهم وختموه بإسماعيل.[٤]

ثمة مجموعة ثانية من الشيعة المؤيدين لإسماعيل الذين اعترفوا، بعد تأكيدهم وفاة إسماعيل في حياة والده، بولده محمد بن إسماعيل إماماً لهم. اعتقدت هذه المجموعة بأن الإمام الصادق كان قد نصّ شخصياً عليه خليفة شرعياً لإسماعيل عقب وفاة الأخير. أطلق كتّاب الفرق على هذه المجموعة اسم المباركية، والواضح أنها نسبة إلى لقب إسماعيل، المبارك.[٥] تعتقد المباركية أن الإمامة لا تنتقل من أخ إلى آخر بعد حالة الإمامين الحسن والحسين، ولدي علي بن أبي طالب، لهذا السبب رفضوا قبول ادعاءات أي من إخوة إسماعيل. في جميع الأحوال، من الواضح أن المباركية كانت قد ظهرت في حياة إسماعيل وأن هؤلاء كانوا في الأصل أنصاره ومؤيديه، ولم تنضم إلا بعد وفاة الصادق أكثرية مؤيدي إسماعيل إلى جانب محمد بن إسماعيل، واعترفت به إماماً جديداً لها. صار لزاماً، في الوقت نفسه، رفْع إسماعيل نفسه إلى الإمامة بمفعول رجعي. وصار من المأمون افتراض أن المباركية كانت من الأسماء

الأصلية للإسماعيلية الوليدة.

لا تتوافر لنا إلا تفاصيل قليلة حول سيرة إسماعيل، الذي يُعدُّ سادساً في سلسلة أئمة الإسماعيليين. كان أبو محمد إسماعيل بن جعفر (المبارك) وشقيقه عبد الله الأفطح أكبر أبناء الإمام الصادق الذكور من زوجِه فاطمة، حفيدة الإمام الحسن بن علي. ومن الواضح أنه كانت لإسماعيل صلات بالشيعيين الناشطين في تابعية والده، بمن فيهم المفضل بن عمر الجُعفي.[٦] وربما يكون إسماعيل، الذي روي أنه شارك في مؤامرات معينة مناوئة للعباسيين، قد تعاون مع أبي الخطاب الأسدي، الناشط الشيعي الآخر في حاشية الصادق في الأصل. إن ما نعرفه حول محمد بن إسماعيل، الإمام السابع للإسماعيلية، هو، كما في حالة إسماعيل، قليل جداً.

كانت المعلومات ذات الصلة، الواردة في المصادر الإسماعيلية قد جمعها الداعي إدريس عماد الدين، الذي ترك لنا أكثر الروايات الخاصة بسيرته تفصيلاً[٧]. كان محمد الابن الأكبر لإسماعيل والحفيد الأكبر للإمام الصادق، قد ولد عام ١٢٠/٧٣٨، وكان في السادسة والعشرين من عمره عندما توفي الصادق. صار محمد أكبر أفراد أسرة الصادق سناً عند وفاة عمه عبد الله الأفطح سنة ١٤٩/٧٦٦، فكان أكبر من عمه موسى بنحو ثماني سنوات، لكن ما إن اعترفت أكثرية أتباع الصادق بإمامة موسى الكاظم، حتى سارع محمد بن إسماعيل إلى مغادرة المدينة باتجاه الشرق واستتر لتجنّب اضطهاد العباسيين، مفتتحاً بذلك "دور الستر" في التاريخ الإسماعيلي المبكر، الذي استمر حتى إنشاء الخلافة الفاطمية. منذ ذلك الحين، اكتسب محمد بن إسماعيل لقب المكتوم إضافة إلى الميمون. مع ذلك، حافظ على اتصالاته بتابعيته من المباركية الذين تمركزوا في الكوفة مثل بقية المجموعات الشيعية الراديكالية في تلك الفترة. يبدو أن محمد قد أمضى القسم المتأخر من حياته في خوزستان، في الجنوب الغربي من فارس، حيث كان بعض المناصرين له من الشيعة. وكانت وفاته بعد سنة ١٧٩/٧٩٥ بمدة قصيرة خلال خلافة هارون الرشيد المشهور (ح. ١٧٠-١٩٣/٧٨٦-٨٠٩).

بوفاة محمد بن إسماعيل، انقسمت المباركية نفسها إلى مجموعتين، منهما واحدة صغيرة وغامضة تتبّعت الإمامة كما يظهر في ذرية الإمام المتوفّى، لكن الكتلة الرئيسية من المباركية رفضت قبول وفاة محمد بن إسماعيل. نظر أولئك الإسماعيليون الأوائل،

الذين حددهم كتاب الفرق الإماميون بأنهم الأسلاف المباشرون للقرامطة، إلى محمد بن إسماعيل على أنه إمامهم السابع والأخير، المتوقع أن يرجع بصورة المهدي أو القائم، وهذه عبارات كانت مترادفات خلال استعمالها المبكر لدى الإسماعيليين والشيعة الآخرين.[٨] هذا ما يُفسّر أيضاً سبب اكتساب الإسماعيلية في ما بعد تسمية السبعية.

هكذا كانت الإسماعيلية المبكرة تضم عند وفاة محمد بن إسماعيل ثلاث مجموعات متميزة. ولا تتوافر معلومات مؤكدة بخصوص التاريخ اللاحق لهذه المجموعات ولعلاقاتها الداخلية في ما بينها، حتى ما بعد منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي بمدة قصيرة، عندما ظهرت حركة إسماعيلية موحدة إلى العلن في مناطق مختلفة. بناء على مصادر أولية متنوعة، بما فيها الأدب الإسماعيلي من الفترة الفاطمية وأعمال كتّاب الفرق للعالمين الإماميين النوبختي والقمي وحتى الرسائل المناوئة للإسماعيليين، للجدليين السنة، فقد نجح البحث الحديث إلى حدٍّ بعيد في توضيح الظروف المؤدية إلى ظهور الحركة الإسماعيلية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. صار من المؤكد أن مجموعة من القادة بقيت قرابة قرن من الزمن بعد محمد بن إسماعيل تعمل سراً من أجل خلق حركة ثورية موحدة وواسعة مناوئة للعباسيين.

إن أولئك القادة، الذين لم يكونوا في أقصى الاحتمالات سوى أئمة تلك المجموعة الغامضة الصادرة عن المباركية التي اعتقدت باستمرارية الإمامة في ذرية محمد بن إسماعيل، لم يدّعوا الإمامة علناً لثلاثة أجيال. فعمل عبد الله، وهو أوّل هؤلاء القادة السريين، في الحقيقة، على تنظيم حملته حول العقيدة المركزية لأكثرية أوائل الإسماعيليين، وهي الإقرار بمحمد بن إسماعيل على أنه المهدي المنتظر. كان ذلك، كما شرحه أئمة الإسماعيليين في ما بعد، نوعاً من تكتيكات التقية للحفاظ على سلامة قادة الحركة الأوائل من اضطهاد العباسيين. إن وجود مثل تلك المجموعة من قادة الإسماعيليين الأوائل هو أمر تؤكده فعلاً كلّ من وجهة النظر الرسمية للإسماعيليين الفاطميين اللاحقين بخصوص مرحلة ما قبل الفاطميين في تاريخهم، والروايات السنية المعادية من الفترة نفسها.

من الواضح، على أساس من هذا الدليل، أن أولئك القادة موضوع الكلام كانوا أفراداً من أسرة واحدة خلَف الواحد منهم الآخر على أساس من الوراثة. ويعترف التراث الإسماعيلي بثلاثة أجيال من القادة بين محمد بن إسماعيل وعبد الله المهدي، وهو مؤسس الدولة الفاطمية وآخر الأئمة المستورين خلال "دور الستر" في التاريخ الإسماعيلي المبكر. أما أول أولئك القادة، عبد الله، فتحدّر أصلاً من خوزستان، حيث أمضى والده محمد بن إسماعيل سنوات حياته الختامية. عقب ذلك، استقر عبد الله في سلمية، وسط سوريا، ساتراً نفسه في ثوب تاجر هاشمي.

منذ ذلك الحين، صارت سلمية مقراً سرياً ومركزياً للحركة الإسماعيلية المبكرة. في تلك الفترة، كان الإسماعيليون يشيرون إلى حركتهم ببساطة بكلمة الدعوة أو الدعوة الهادية، إضافة إلى استعمال بعض التعابير كدعوة الحق.

بدأت الجهود المستدامة لعبد الله، الذي سمته المصادر الإسماعيلية اللاحقة بالأكبر، ولخلفائه، تؤتي ثمارها بحلول أوائل ستينيات القرن الثالث الهجري/ سبعينيات القرن التاسع الميلادي، عندما ظهر العديد من الدعاة في جنوب العراق ومناطق أخرى. وسنة ٢٦١/٨٧٤، أي عقب وفاة الإمام الحادي عشر للشيعة الإثناعشرية بمدة قصيرة، تحوّل حمدان قرمط إلى الإسماعيلية في سواد الكوفة. ركز حمدان ومساعده الرئيسي عبدان جهودهما على تنظيم الدعوة في جنوب العراق والمناطق المجاورة. ودرّب عبدان، وهو رجل الدين المتعلم، في ما بعد كثيرين من الدعاة، بمن فيهم أبو سعيد الحسن بن بهرام الجنابي من فارس، وهو المؤسس اللاحق لدولة القرامطة في البحرين. صار إسماعيليّو جنوب العراق يُعرفون عموماً باسم القرامطة نسبة إلى قائدهم المحلي الأول، وصار هذا اللقب يُستخدم بطريقة مسيئة في ما بعد للإشارة إلى جماعات إسماعيلية أخرى لم ينظمها حمدان قرمط، فلم يكن في ذلك الوقت سوى حركة إسماعيلية وحيدة تُدار مركزياً من سلمية باسم محمد بن إسماعيل بصفته المهدي المنتظر.

كان للدعوة الإسماعيلية في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، التي تمركزت حول توقع الظهور الوشيك للمهدي الذي سيقيم حكم العدالة في هذا العالم، جاذبية مهدوية عظيمة من عند المجموعات المحرومة من مختلف الخلفيات الاجتماعية.

ومن جملة تلك المجموعات يجدر بالذكر الفلاحون الذين لا يملكون أرضاً ورجال القبائل البدو الذين وضعت مصالحهم جانباً عند الطبقات الحضرية المزدهرة. بالفعل، ظهرت الدعوة الإسماعيلية في تلك الفترة كحركة احتجاج اجتماعي وديني ضد العباسيين ونظام حكمهم، خصوصاً الطبقات الحضرية والإدارة المركزية لدولتهم من أصحاب الامتيازات. كذلك استغل الدعاة الإسماعيليون التذمر والشكاوى الإقليمية وبنوا عليها. انتشرت على أساس هذه الإستراتيجية المنظمة جيداً الرسالة الدينية – السياسية للدعوة الإسماعيلية في مختلف المناطق وبين أنواع الشرائح الاجتماعية، لكن الدعاة حققوا نجاحاً أكبر في البداية في البيئات الريفية البعيدة عن المراكز الإدارية للخلافة العباسية.

حققت الدعوة الإسماعيلية المبكرة نجاحاً خاصاً أيضاً بين أولئك الإماميين الشيعة في العراق وأمكنة أخرى ممن اعترفوا حتى تلك الفترة بموسى الكاظم وأفراد معينين من ذريته أئمة لهم. فقد تشارك أولئك الإماميون بتراث ديني مع الإسماعيليين، فيما أصيب كثيرون منهم بخيبة أمل جرّاء سياسات أئمتهم وقادتهم المستكينة. في ظل تلك الظروف المشوشة التي سادت عقب وفاة الإمام الحادي عشر للشيعة الإثناعشريّين، الحسن العسكري، سنة ٢٦٠/٨٧٤، بدأت أعداد كبيرة من الإماميين الشيعة خصوصاً تستجيب لدعوات الدعوة الإسماعيلية.

في غضون ذلك، انتشرت الدعوة الإسماعيلية إلى مناطق أخرى، ففي إقليم فارس والأقسام الجنوبية الأخرى من فارس، نشط الداعيان أبو سعيد الجنابي وشقيق عبدان، المأمون. أُرسل أبو سعيد في ما بعد إلى المنطقة الشرقية من شبه الجزيرة العربية، المعروفة في تلك الفترة باسم البحرين، حيث بشّر بدعوته بنجاح بين رجال القبائل البدوية والجماعة الفارسية المحلية.

في اليمن، انطلقت الدعوة على يد ابن حوشب (ت. ٣٠٢/٩١٤)، الذي اشتهر في ما بعد باسم منصور اليمن، وكان قد وصل ذلك البلد سنة ٢٦٨/٨٨١ مصحوباً بمعاونه الرئيسي علي بن الفضل.[٩] كان هذان الداعيان، مثل كثيرين من الدعاة الأوائل، قد تحولا من الشيعة الإمامية (الإثناعشرية) إلى الإسماعيلية. وما إن دخلت سنة ٢٩٣/٩٠٥، حتى كانت جميع مناطق اليمن تقريباً قد صارت تحت سيطرة الدعاة

الإسماعيليين، لكن الإسماعيليين أجبروا في ما بعد على التخلي عن القسم الأكبر من فتوحاتهم بضغط من أئمة الزيديين المحليين الذين سبق أن أقاموا دولة لهم في شمال اليمن في ٢٨٤/٨٩٧. استُخدمت اليمن أيضاً كقاعدة مهمة لتوسيع انتشار الدعوة إلى المناطق المجاورة، وكذلك إلى البلدان البعيدة، كالسند وشمال أفريقيا. بالفعل، فإن الداعي أباعبد الله الشيعي (ت. ٢٩٨/٩١١) كان بحلول سنة ٢٨٠/٨٩٣ قد بدأ نشاطه، بتوجيه من ابن حوشب، بين بربر كتامة في جبال القبايل الصغرى في المغرب (الجزائر حالياً)، وكان أبو عبد الله أيضاً من المنتمين أصلاً إلى الجماعة الإمامية في الكوفة.

خلال ستينيات القرن الثالث الهجري/سبعينيات القرن التاسع الميلادي نفسه، انطلقت الدعوة الإسماعيلية في الجبال التي تشكل الأقسام المركزية الغربية والشمالية الغربية من بلاد فارس، حيث تبنى الدعاة سياسة تحويل جديدة استهدفت النخبة والطبقات الحاكمة المتعلمة. نشر داعي منطقة الجبال الخامس، أبو حاتم الرازي (ت. ٣٢٢/٩٣٤)، الدعوة في مختلف أجزاء منطقة الديلم في شمال فارس، حيث نجح في تحويل عدد من الأمراء. بعد نجاحها الأولي في الجبال، تبنى السياسة نفسها في ما بعد دعاة خراسان وما وراء النهر في آسيا الوسطى، حيث كان الداعي محمد بن أحمد النسفي قد تمكن من تحويل الأمير الساماني نصر الثاني (ح. ٣٠١-٣٣١/٩١٤-٩٤٣) إضافة إلى العديد من رجال حاشيته. يعود إلى الداعي النسفي أيضاً، وهو الذي أُعدم في بخارى بعد ذلك بمدة قصيرة، أي في ٣٣٢/ ٩٤٣، فضل إدخال صيغة من فاسفة الأفلاطونية - المحدثة إلى الفكر الإسماعيلي، وهو تقليد تطوّر أكثر على أيدي دعاة الأراضي الإيرانية بدءاً بتلميذ النسفي وخليفته أبي يعقوب السجستاني. نجد أكثر الروايات تفصيلاً حول هذا الطور من الدعوة المبكرة عند نظام الملك (ت. ٤٨٥/١٠٩٢)، الوزير السلجوقي وعدو الإسماعيليين اللدود.[١٠]

في أوائل ثمانينيات القرن الثالث الهجري/تسعينيات القرن التاسع الميلادي، كانت حركة إسماعيلية موحدة ومنتشرة قد حلت محل المجموعات المنشقة المتمركزة في الكوفة. وكانت إدارة هذه الحركة الإسماعيلية الوحيدة تجري مركزياً من سلمية على أيدي قادة بذلوا كل جهد ممكن لإخفاء هويتهم الحقيقية، لكن قادة الدعوة المركزيين

كانوا على اتصال مع دعاة المناطق المختلفة الذين يروجون لرسالة مهدوية ثورية باسم الإمام/المهدي المستور محمد بن إسماعيل، وينتظرون رجعته بشوق وبلهفة.

في ٨٩٩/٢٨٦، أي بعد صعود عبد الله المهدي، الخليفة الفاطمي في ما بعد، إلى القيادة المركزية للدعوة في سلمية، تعرضت الإسماعيلية للتصدع بفعل انشقاق رئيسي.[١١] كان عبد الله قد شعر في تلك الفترة أنه آمِن بما يكفي لإظهار الإمامة علناً لنفسه ولأسلافه، أي الأشخاص أنفسهم الذين تولوا تنظيم الدعوة الإسماعيلية المبكرة وقيادتها. وفي رسالة بعثها في ما بعد إلى الجماعة الإسماعيلية في اليمن،[١٢] حاول إجراء توفيق بين الإعلان العقائدي وبين المجرى الفعلي للأحداث في تاريخ الإسماعيليين المبكر، فشرح أن قادة الدعوة المركزيين تبنوا، من باب التقية، أسماء مستعارة مختلفة، وتولوا مرتبة الحجة، أو التمثيل الكامل للإمام الغائب محمد بن إسماعيل. أضاف عبد الله في شرحه أن الدعوة المبكرة لمهدية محمد بن إسماعيل كانت بحد ذاتها إجراء آخر من إجراءات التقية، وأن المهدي كان في الحقيقة اسماً جمعياً رمزياً ينطبق على كل إمام حقيقي في ذرية جعفر الصادق.

أدّى إصلاح عبد الله المهدي إلى شق الحركة الإسماعيلية الموحدة في تلك الفترة إلى فرعين متنافسين، منهما فئة بقيت موالية للقيادة المركزية واعترفت بالاستمرارية في الإمامة الإسماعيلية، وأقرت بعبد الله المهدي وبأجداده العلويين أئمة لها، وهذه هي العقيدة التي صارت بمرور الوقت العقيدة الإسماعيلية الفاطمية الرسمية. آمن هؤلاء الإسماعيليون بثلاثة أئمة مستورين بين محمد بن إسماعيل وعبد الله المهدي، وضمت هذه الفئة الموالية بصورة أساسية أكثرية إسماعيلية اليمن، وجماعات مصر وشمال أفريقيا والسند التي أسسها دعاة أُرسلوا من اليمن. من جهة أخرى، كانت هناك فئة منشقة قادها في الأصل حمدان قرمط (ت. ٩٣٣/٣٢١) وعبدان (ت. ٨٩٩/٢٨٦)، ورفضت الإصلاح وتمسكت باعتقادها بمهدية محمد بن إسماعيل. منذ ذلك الوقت، صار مصطلح قرمطي يُطبق بصورة محددة على الإسماعيليين المنشقين الذين لم يعترفوا بإمامة عبد الله المهدي، ولا بأجداده ولا بخلفائه في السلالة الفاطمية. تألفت الفئة القرمطية المنشقة من جماعات العراق والبحرين ومعظم أولئك الموجودين في الأراضي الإيرانية. سرعان ما حصل القرامطة، الذين افتقروا إلى قيادة مركزية، على

معقلهم المهم في البحرين، حيث نجح أبو سعيد الجنابي في تأسيس دولة القرامطة في السنة نفسها المليئة بالأحداث، أي ٢٨٦/٨٩٩. لم يمض وقت طويل على هذه الأحداث حتى غادر عبد الله المهدي سلمية في ٢٨٩/٩٠٢، وشرع في رحلته التاريخية التي انتهت بعد عدة سنوات في شمال أفريقيا حيث أسس الخلافة الفاطمية.

كان الإسماعيليون الأوائل قد أسسوا إطاراً عاماً أساسياً لنظام من الفكر الديني عُمل على تطويره أو تعديله خلال الفترة الفاطمية، فيما اتبع القرامطة منهجاً عقائدياً مستقلاً. من الأمور المركزية بالنسبة إلى النظام الفكري الإسماعيلي التمييز الأساسي بين جانبي الظاهر والباطن للقرآن، وللكتب المقدسة عموماً، إضافة إلى ما يتعلق بالحلال والحرام في الشرع. اعتقدوا أيضاً بأن الظاهر، أو الشرائع الدينية التي بلّغها الأنبياء، خضع لتغييرات دورية، فيما بقي الباطن المتضمن للحقائق الروحية ثابتاً وخالداً. شُرحت هذه الحقائق، الممثلة للرسالة المشتركة بين اليهودية والمسيحية والإسلام، وفُسّرت بمنهج التأويل، أو التفسير الباطني، الذي كثيراً ما اعتمد على الأهمية الرمزية للحروف والأعداد. الحقائق الباطنية لكل عصر ليست في متناول سوى الخواص من البشر، الذين يتميزون عن الناس العاديين، أو العوام القادرين على فهم معاني الحقائق الحرفية [أو الظاهرة] للدين فحسب. هكذا فإن شرح حقائق الدين الخالدة يمكن أن يحدث في حقبة الإسلام فقط بالنسبة إلى أولئك المؤمنين الذين تلقنوا بصورة صحيحة في الدعوة الإسماعيلية، وأقروا عبر ذلك بالسلطة التعليمية للنبي محمد، ولوصيه علي بن أبي طالب وخلفائه من الأئمة العلويين أصحاب الحق من بعده. هذه المرجعيات هي وحدها تملك التأويل في حقبة الإسلام. وتشهد على مركزية التأويل بالنسبة إلى الإسماعيليين حقيقة أن قسماً مهماً من أدبهم، الذي أنتجوه خلال الفترتين المبكرة والفاطمية من تاريخهم، يتكون من هذا النوع من الأدب، الهادف إلى إيجاد مبررات في الآيات القرآنية لعقائد الإسماعيليين.[١٣] ورغم وجود عمليات تفسير أو تأويل مشابهة في تقاليد اليهودية – المسيحية إضافة إلى العرفان، فإن الأسبقيات المباشرة للتأويل الإسماعيلي، المعروف بالتأويل الباطني أيضاً، يمكن العودة بها إلى البيئات الشيعية في العراق في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي.

كانت عملية التلقين في الإسماعيلية، المعروفة بالبلاغ، تتم بعد أداء المستجيب

يمين الولاء، المعروف بالعهد أو الميثاق. كان الملقنون ملزمين العهد الذي قطعوه على أنفسهم بالحفاظ على سرية الباطن المُعطى لهم عبر حدود (هرمية) الدعاة والمعلمين المأذونين من الإمام. هكذا فإن الباطن ليس مخفياً فحسب، بل سريٌّ أيضاً، ومن الواجب إبقاء معرفته الحصرية بعيداً عن الناس العاديين غير الملقنين، أو غير الإسماعيليين ممن هم غير مؤهلين لفهمه. كذلك كان الدخول في الجماعة الإسماعيلية يحدث تدريجياً. ربما نجد تفاصيل قيّمة حول هذه العملية في كتاب **العالم**، وهو من الكتب القليلة جداً الباقية من النصوص المبكرة المنسوبة إلى جعفر بن منصور اليمن، ابن حوشب،[١٤] ولكن ليس هناك من دليل على وجود نظام محدد للتلقين مكوّن من سبع مراحل، كما تدعي المصادر المناوئة للإسماعيليين.

لقد شكلت الحقائق الباطنية الخالدة بالنسبة إلى أوائل الإسماعيليين نظاماً فكرياً عرفانياً صار ممثلاً عن وجهة نظرهم العالمية المميزة. المكونان الأساسيان لهذا النظام هما تاريخ دوري للوحي أو الأدوار النبوية وعقيدة كوزمولوجية أسطورية. كان الفهم الإسماعيلي الدوري، المطبق على الديانتين اليهودية – المسيحية إضافة إلى عدة أديان أخرى من فترة ما قبل الإسلام، قد تطور على أساس من أدوار مختلف الأنبياء المعترف بهم في القرآن. اندمجت وجهة النظر هذه بعقيدة الإسماعيليين في الإمامة الموروثة في جوهرها من الإمامية الأقدم. وطبقاً لذلك، فقد اعتقدوا بأن التاريخ الديني للبشرية قد تقدم عبر سبعة أدوار نبوية بفترات زمنية متفاوتة، وكل دور فيها افتتحه نبي ناطق لرسالة مُنزلة ضمت في جانبها الظاهري شريعة. أما ناطقو الأدوار الستة الأولى، فهم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد.

تلى كل ناطق وصي روحاني سُمي بالصامت، وفي ما بعد أساساً عمل على شرح الحقائق الباطنية المضمنة في البعد الباطني لرسالة ذلك الدور وإيصالها إلى النخبة. وتلى كل وصي بدوره سبعة أئمة عملوا على حماية وتفسير المعاني الحقيقية للكتب المنزلة والشرائع بجانبيها الظاهري والباطني. وينهض الإمام السابع لكل دور في المرتبة ليصير ناطق الدور التالي ويلغي شريعة الدور السابق ويعلن واحدة جديدة مكانها.[١٥] وبما أن محمد بن إسماعيل كان الإمام السابع في الدور الإسلامي، فقد كان متوقعاً منه في البداية أن يرجع بصورة المهدي وكناطق للدور الإيسكاتولوجي

السابع عندما سيكشف عن كامل الحقائق الباطنية الخاصة بجميع الرسالات السماوية السابقة بدلاً من إعلان شريعة جديدة. وسيتم في العصر الألفي الأخير تحرير كامل للحقائق وتخليصها من حجبها؛ ولن يكون هناك أي تمييز بين الظاهر والباطن في ذلك العصر من الروحانية الخالصة قبل وصول العالم إلى نهايته.

إن وجهة النظر الدورية الأصلية الخاصة بالتاريخ الديني قد خضعت لبعض التعديل بعد الإصلاح العقائدي الذي أحدثه عبد الله المهدي، وأفسح المجال لمجيء أكثر من سبعة واحدة من الأئمة في الدور الإسلامي. نتج عن الاعتراف باستمرارية الإمامة فقدان مجيء الدور السابع لجاذبيته المهدوية الأقدم بالنسبة إلى الإسماعيليين الفاطميين الموالين، الذين صار العصر الإيسكاتولوجي النهائي بالنسبة إليهم مؤجلاً إلى ما لا نهاية في المستقبل. أما القرامطة في البحرين وأمكنة أخرى، فواصلوا، من جهة أخرى، نظرتهم إلى محمد بن إسماعيل كمهديهم الذي من المتوقع، عند عودته إلى الظهور في صورة الناطق السابع، أن يبتدئ العصر الأخير؛ ووضع القرامطة إشارات محددة تدل على مَقْدَمه.

العقيدة الكوزمولوجية لأوائل الإسماعيليين مثّلت أسطورة كوزمولوجية عرفانية،[١٦] وقد شرحت كيفية أن النشاط الإلهي الإبداعي أوجد، في هذا النظام، الحروف والكلمات، وكيفية ترافق ظهور الأسماء الناتجة عن هذا النشاط مع ظهور ذوات مسمياتها التي ترمز إليها في آن، كما كان للكوزمولوجيا المبكرة، التي تبنتها مجمل الحركة الإسماعيلية (القرمطية) حتى حلول كوزمولوجيا الأفلاطونية المحدثة محلها في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، غاية إنقاذية تتعلق بالنجاة. فقد هدفت إلى بيان أن نجاة الإنسان وخلاصه اعتمدا على امتلاكه نوعاً محدداً من العلم يعطيه رسل الله (أو ناطقوه) وخلفاؤهم الشرعيون في كل دور من أدوار التاريخ الديني.

العهد الفاطمي في التاريخ الإسماعيلي

تمثّل الفترة الفاطمية "العصر الذهبي" للشيعية الإسماعيلية عندما حاز الإسماعيليون

دولة خاصة بهم ووصل البحث الإسماعيلي وأدبه إلى ذروتهما،[١٧] فقد شكّل تأسيس خلافة فاطمية سنة ٢٩٧/٩٠٩ في أفريقيا، تحديداً في شمال أفريقيا (تونس وشرق الجزائر حالياً)، تتويجاً فعلياً لنجاحات الإسماعيليين الأوائل. أدت أعمال الدعوة الدينية – السياسية للإسماعيلية في النهاية إلى إنشاء دولة يرأسها الإمام الإسماعيلي، عبد الله المهدي (ح. ٢٩٧- ٣٢٢/٩٠٩- ٩٣٤). أما أرضية الحكم الفاطمي، فمهّدها بعناية الداعي أبو عبد الله الشيعي، الذي كان ناشطاً بين بربر المنطقة من كتامة، وتمكن من تحويل القسم الأعظم من تحالف كتامة القبلي إلى مذهبه ثم خلق منهم جيشاً منضبطاً. حقق أبو عبد الله بمساعدة جيش كتامة فتحاً سريعاً لأفريقيا الخاضعة آنذاك لحكم الأغالبة باسم العباسيين. في هذه الأثناء، بعد رحلة طويلة شاقة انطلقت من سلمية، وصل عبد الله المهدي إلى بلدة سجلماسة النائية واستقر فيها (جنوب شرق مراكش اليوم). وفي ٢٩٦/ ٩٠٩، سلّم أبو عبد الله الشيعي مقاليد السلطة إلى المهدي في سجلماسة. مع هذه الأحداث تكون "فترة (دور) الستر" في التاريخ الإسماعيلي المبكر قد وصلت نهايتها.

في ٢٠ ربيع الثاني ٢٩٧/٤ كانون الثاني (يناير) ٩١٠، دخل المهدي القيروان، عاصمة أفريقيا، دخول المنتصرين ونودي به خليفة هناك. صارت السلالة الجديدة تُعرف بالفاطمية، وهو اسم مشتق من اسم فاطمة بنت النبي، التي إليها انتسب المهدي وخلفاؤه من الذرية العلوية الحسينية. وانسجاماً مع مطامح دعوتهم العالمية، فإن الأئمة/الخلفاء الفاطميين لم يوقفوا نشاطات دعوتهم عند استلامهم السلطة، لأن هدفهم تمثّل في مدّ حكمهم ليشمل كامل الأمة الإسلامية، ولكن أول أربعة أئمة/خلفاء فاطميين حكموا من أفريقيا واجهوا صعوبات كثيرة وهم يوطّدون سلطتهم بمساعدة بربر كتامة، الذين شكّلوا العمود الفقري للجيوش الفاطمية. بوجه خاص، جابهت الفاطميين الأوائل عداوة البربر الخوارج وسكان القيروان ومدن أخرى في أفريقيا من العرب السنة بقيادة فقهاء المالكية. ووُجد إلى جانب ذلك تنافسهم ونزاعهم مع أمويّي الأندلس والعباسيين والبيزنطيين. في ظل تلك الظروف، بقيت الدعوة الإسماعيلية ساكنة نوعاً ما خلال مرحلة شمال أفريقيا في الخلافة الفاطمية.

الجدول ٤.١ الأئمة – الخلفاء الفاطميون (٢٩٧- ٥٦٧/ ٩٠٩- ١١٧١)

1	المهدي	934-909/322-297
2	القائم	946-934/334-322
3	المنصور	953-946/341-334
4	المعز	975-953/365-341
5	العزيز	996-975/386-365
6	الحاكم	1021-996/411-386
7	الظاهر	1036-1021/427-411
8	المستنصر	1094-1036/487-427
9	المستعلي	1101-1094/495-487
10	الآمر	1130-1101/524-495
11	الحافظ – بصفته وصياً على العرش	1132-1130/526-524
	بصفته خليفة	1149-1132/544-526
12	الظافر	1154-1149/549-544
13	الفائز	1160-1154/555-549
14	العاضد	1171-1160/567-555

لم يصر تأسيس الحكم الفاطمي راسخاً إلا في عهد الحاكم الرابع لهذه السلالة، المعز، الذي نجح في تحويل الخلافة الفاطمية من دولة إقليمية إلى إمبراطورية عظيمة. كان المعز أول إمام/خليفة فاطمي يكرس نفسه بصورة مميزة لنشر الدعوة الإسماعيلية

خارج أراضي الفاطميين، خاصة بعد نقل مقر الدولة الفاطمية سنة ٣٦٢/٩٧٣ إلى مصر، حيث أسس القاهرة عاصمة جديدة لمملكته. قامت سياسة المعز في مجال الدعوة على عدة اعتبارات دينية – سياسية، فقد توجّس خوفاً بوجه خاص من نجاح نشاطات الدعوة القرمطية في المناطق الشرقية، حيث لم تكتفِ بتقويض جهود الدعاة الإسماعيليين الفاطميين العاملين في الأراضي نفسها، ولاسيّما في العراق وفارس وما وراء النهر والسند، فحسب، بل أثارت أيضاً مشاعر المسلمين السنة المعادية للإسماعيليين عموماً، لأن هؤلاء لم يفرقوا بين الإسماعيليين وبين القرامطة المنشقين الذين اكتسبوا شهرة بتطرفهم وخروجهم على القانون.

سرعان ما أثمرت جهود المعز عندما بدأت الدعوة الإسماعيلية والقضية الفاطمية تنشطان من جديد خارج حدود الدولة الفاطمية. الأبرز في هذا الأمر هو تحويل أبي يعقوب السجستاني (ت. بعد ٣٦١/٩٧١)، وهو داعي خراسان وما وراء النهر الذي كان ينتمي سابقاً إلى فئة القرامطة المنشقين، ولاءه إلى الفاطميين. نتيجة ذلك، اعترفت أكثرية أتباع السجستاني في فارس الشرقية وآسيا الوسطى بالخلفاء الفاطميين أئمة إسماعيليين لهم، كما حصلت الشيعية الإسماعيلية على معقل دائم في مُلتان بالسند، حيث أُنشئت إيالة إسماعيلية (إقليم) استمرت لبضعة عقود.

المعلومات المتعلقة ببنية الدعوة ووظائفها كانت من بين الأسرار التي صانها الإسماعيليون بدقة وعناية. أما الرسائل الدينية – السياسية للدعوة الإسماعيلية، فتم بثها ونشرها عبر شبكة من الدعاة داخل أراضي الفاطميين إضافة إلى المناطق الأخرى المُسماة "الجزائر". فالمناطق الواقعة خارج مناطق عمل الفاطميين قُسّمت إلى اثنتي عشرة جزيرة بهدف نشر الدعوة، ووضعت كل جزيرة تحت رعاية داعٍ من رتبة عالية كان يُطلق عليه اسم "الحجة"، ويشرف "الحجة" على عمل عدد من الدعاة من مراتب مختلفة. من ثَمّ كان للدعاة مساعدوهم الخاصون، الذين يُطلق عليهم لقب "المأذون"، لكن لم يكن للمستجيبين الإسماعيليين العاديين مرتبة يشغلونها في هرمية (حدود) الدعوة.

كانت الدعوة الفاطمية، المنظّمة وفق هرمية دقيقة، تخضع للإشراف العام لإمام الزمان ولداعي الدعاة، المعروف أيضاً بـ"الباب" الذي عمل رئيساً تنفيذياً لها.

تطور تنظيم الدعوة بمرور الوقت وبلغ ذروته زمن المستنصر (ح. ٤٢٧-٤٨٧/ ١٠٣٦-١٠٩٤)، الإمام/الخليفة الثامن في السلسلة. أما النجاح المستدام للدعوة الفاطمية، فتحقق في المناطق غير الفاطمية، أو الجزائر، خصوصاً في اليمن وفارس وآسيا الوسطى.[١٨]

أوْلى الإسماعيليون تقديراً عالياً للتعليم وأنشؤوا في ظل الفاطميين تقاليد ومعاهد للعلم مُعدّة بعناية. اهتمت الدعوة الفاطمية بوجه خاص بتثقيف المستجيبين الإسماعيليين في العقيدة الباطنية المُسماة "الحكمة". نتيجة لذلك، نُظمت مجموعات متنوعة من المحاضرات، أو المجالس، على مدى مدد زمنية مكرّسة لمستويات مختلفة من الحضور، بمن فيهم النساء. أما المحاضرات الخاصة في العقيدة الإسماعيلية الباطنية، المعروفة باسم "مجالس الحكمة"، فبقيت محجوزة حصرياً للمستجيبين الإسماعيليين الذين أقسموا يمين الولاء (العهد) والحفاظ على السرية. كانت هذه المحاضرات التي يلقيها عادة داعي الدعاة في القصر الفاطمي في القاهرة تخضع لموافقة الإمام المسبقة، فالإمام وحده هو مصدر "الحكمة"، وداعي الدعاة المسمى "الباب" في المصادر الإسماعيلية لم يكن سوى لسان حال الإمام، الذي كان الإسماعيليون يتلقون منه علمهم الباطني.

بمرور الوقت، جُمع عدد من هذه المحاضرات (المجالس) ودُوّنت في كتب، مثل **تأويل الدعائم** للقاضي النعمان. بلغ هذا التقليد الفاطمي في التعليم ذروته في "المجالس المؤيدية" للمؤيد في الدين الشيرازي (ت. ٤٧٠/١٠٧٨)، الذي كان داعياً للدعاة في القاهرة لنحو عشرين عاماً. من مؤسسات التعليم الأخرى التي أنشأها الفاطميون كانت "دار العلم"، ودرّس هذا المعهد التعليمي، الذي أسسه الحاكم سنة ٣٩٥/١٠٠٥، مجموعة متنوعة من الموضوعات الدينية وغير الدينية، وزوّد بمكتبة مهمة أيضاً. تدرّب العديد من الدعاة بصورة كاملة أو جزئية في هذه الدار التي دُعيت أيضاً "دار الحكمة".[١٩] بذلت الدعوة الإسماعيلية عناية خاصة في اختيار الدعاة وتدريبهم، وكان على هؤلاء العمل في ظل ظروف متنوعة كثيراً ما كانت عدائية.[٢٠] نتيجة ذلك، برز العديد من الدعاة الفاطميين كعلماء في الكلام والفلسفة والفقه وغيرها من حقول المعرفة، إضافة إلى براعتهم في منهج التأويل.

خلال المرحلة الفاطمية، أنتج الدعاة الإسماعيليون، الذين كانوا في الوقت نفسه علماء جماعتهم والمؤلفين فيها، ما صار يصنّف على أنه النصوص الكلاسيكية للأدب الإسماعيلي، التي تناولت جملة متنوعة من الموضوعات الظاهرية والباطنية إضافة إلى التأويل الذي صار العلامة المميزة للفكر الإسماعيلي.[٢١] طوّر دعاة هذه الفترة تقاليد فكرية متميزة، فالدعاة الإسماعيليون (القرامطة) في الأراضي الإيرانية انطلقوا في مسعاهم، في مجرى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، لتحقيق انسجام بين علم الكلام الإسماعيلي وبين تقاليد الأفلاطونية المحدثة والفلسفات الأخرى التي جُمعت في أنظمة فكرية ميتافيزيقية معقدة. أدى ذلك إلى تطوير تقليد فكري فريد من "علم الكلام الفلسفي" في الإسماعيلية. وأقدم المؤيدين لهذا التقليد كانوا الدعاة: محمد بن أحمد النسفي وأبو حاتم الرازي وأبو يعقوب السجستاني، الذين كتبوا رسائل كثيرة باللغة العربية.

كان هؤلاء الدعاة الإيرانيون، الذين انغمسوا أيضاً في مناظرات كلامية دامت طويلاً، قد كتبوا للنخبة والطبقات المثقفة في المجتمع من أجل جذبهم فكرياً. هذا قد يُفسّر سبب تعبيرهم عن علوم كلامهم، التي كانت تدور دائماً حول عقيدة الشيعة الإماميين المركزية في الإمامة، على أساس من الموضوعات والمصطلحات الفكرية الأكثر حداثة، ومن غير مساومة على جوهر رسالتهم الدينية. استُبدلت كوزمولوجيا العرفان الأقدم في أنظمتهم الميتافيزيقية بكوزمولوجيا الإسماعيلية المطبوعة بطابع الأفلاطونية المحدثة، وتوسع الدعاة الإيرانيون أيضاً في شرح عقيدة الخلاص الروحية على أساس أنها تشكل جزءاً من نظامهم الميتافيزيقي. في ما يتعلق بعقيدتهم في النجاة، رأوا أن الهدف النهائي للنجاة هو التقدم الذي تحققه النفس الإنسانية على الدرب المؤدية إلى خالقها في مسعاها باتجاه الثواب الروحي في الحياة الآخرة. كان مثل هذا الأمر سيعتمد على الهداية المتوافرة لدى المصادر المأذونة لـ"الحكمة" في كل دور من أدوار التاريخ الديني.[٢٢] وناصر خسرو (ت. بعد ٤٦٢/١٠٧٠)، وهو حجة خراسان الذي نشر الدعوة في بدخشان، كان آخر الأعضاء الأساسيين في هذه المدرسة الإيرانية الخاصة بالإسماعيلية الفلسفية.[٢٣]

سمح الإمام/الخليفة الفاطمي المعز باستيعاب كوزمولوجيا الأفلاطونية المحدثة،

كما طوّرها في الأصل النسفي، ودعاةُ القرامطة الآخرون في الأراضي الإيرانية، وأدخلها في تعاليم الدعوة الإسماعيلية. خضعت كوزمولوجيا الإسماعيليين المطبوعة بطابع الأفلاطونية المحدثة للمزيد من التحوّل على يد حميد الدين الكرماني (ت. قرابة ٤١١/١٠٢٠)، عالم الكلام/الفيلسوف الأشهر علماً في الفترة الفاطمية. شرح الكرماني نظامه الميتافيزيقي في كتابه **راحة العقل** اعتماداً على تقاليد فلسفية متنوعة، وقد استبدل في كوزمولوجيته ثنائية العقل والنفس في العالم الروحاني، التي تبناها أسلافه الإسماعيليون، بنظام مكون من عشرة عقول منفصلة في توافق جزئي مع مدرسة الفارابي الفلسفية الأرسطية. إن فكر الكرماني يمثّل فعلياً تقليداً مركباً بصورة لا تضاهى ضمن مدرسة الإسماعيلية الفلسفية الإيرانية.[٢٤] كما عمل الكرماني محكماً في الجدل الديني الذي حدث سابقاً بين الدعاة الإيرانيين. ففي كتابه، **الرياض**، راجع الكرماني النقاش من وجهة نظر الدعوة الفاطمية، وأيّد بوجه خاص بعض آراء أبي حاتم الرازي المعارضة لآراء النسفي بالتشديد على التلازم الضروري بين الظاهر والباطن.

أثّرت فلسفة الأفلاطونية المحدثة في الكوزمولوجيا التي شرحتها "جماعة إخوان الصفاء" المرتبطة بالإسماعيلية، وهي الجماعة المجهولة من المؤلفين في البصرة التي أنتجت عملاً موسوعياً مكوناً من اثنتين وخمسين رسالة عُرفت باسم **رسائل إخوان الصفاء** وتناولت مجموعة متنوعة من العلوم إبّان أوائل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. هدفت "مجموعة إخوان الصفاء"، كما كانت الحال مع الدعاة الإيرانيين، إلى خلق تآلف وانسجام بين الدين والفلسفة، لكن لا يبدو أنهم تركوا أي أثر في الفكر الإسماعيلي في الفترة الفاطمية. وفي وقت لاحق، أُدخلت "**الرسائل**" في أدب الدعوة الطيبية المستعلية في اليمن، كما كانت الحال مع كوزمولوجيا الكرماني.

دأب الجدليون من أهل السنة على اتهام الإسماعيليين بتجاهل الشريعة، ربما لأنهم وجدوا طريقاً إلى معانيها الباطنة؛ ومن هنا صاروا يُسمون عموماً الباطنية. اعتنى الفاطميون بصورة متزايدة ومنذ وقت مبكر بالمسائل الفقهية، وكانت عملية تصنيف الفقه الإسماعيلي قد سبق لها أن انطلقت في عهد عبد الله المهدي عندما وُضِعَت مبادئ الفقه الشيعي الإمامي موضع الممارسة. ففي تلك الفترة، لم يكن قد وُجد مذهب إسماعيلي متميز بعد.

كانت صياغة مذهب إسماعيلي ونشره نتيجة أساسية لجهود القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد (ت. ٣٦٣/٩٧٤)، هو الأشهر بين الفقهاء الإسماعيليين، وقد كُلِف رسمياً إعداد المصنفات الفقهية، وهو صنّف الفقه الإسماعيلي عبر الجمع المنتظم للأحاديث المثبتة والمنقولة عن أهل البيت، والبناء على المجموعات القائمة. بلغت جهود القاضي النعمان ذروتها في كتابه، **دعائم الإسلام**، الذي راجعه ودققه بحرص شديد الإمام /الخليفة المُعز، وصادق عليه مرجعاً رسمياً للدولة الفاطمية. منح الفقه الإسماعيلي، الذي كان يجري شرحه أسبوعياً في محاضرات عامة (مجالس) في مساجد القاهرة الفاطمية، أهمية خاصة لعقيدة الإمامة الشيعية. وصارت سلطة الإمام العلوي المعصوم وتعاليمه المصدر الثالث الأساسي للفقه الإسماعيلي، بعد القرآن وسنّة النبي.[٢٥] أما بالمقارنة مع المذهبين الشيعيين الإثناعشري والزيدي، فإن الأدب الإسماعيلي الفقهي ضئيل جداً. ويعتبر النظام الفقهي الإسماعيلي إنتاجاً حصرياً تقريباً للقاضي النعمان ما دام عدد قليل من الفقهاء الإسماعيليين الآخرين، إما في الفترة الفاطمية وإما بعدها، قد كرّسوا أنفسهم لإنتاج مصنفات فقهية. لا نجد بعد النعمان من ناحية فعلية أي تطورات مهمة في الفقه الإسماعيلي، فقد استمر الإسماعيليون الطيبيون في استخدام **دعائم الإسلام** مرجعية أساسية في المسائل الفقهية، فيما استرشد الإسماعيليون النزاريون في شؤونهم الفقهية بهداية "إمام زمانهم" الحاضر.

كان عهد الإمام/الخليفة الحاكم قد شهد الطور الافتتاحي لما سيصير مشهوراً بالدين الدرزي.[٢٦] فقد سبق لعدد من الدعاة الذين وفدوا إلى القاهرة من فارس وآسيا الوسطى، ولاسيّما منهم الأخرم (ت. ١٠١٨/٤٠٨) وحمزة والدرزي، أن بدؤوا يبشرون بأفكار متطرفة معينة تتعلق بالحاكم وإمامته. بالبناء على تقاليد للشيعة الغلاة والتوقعات الإيسكاتولوجية لأوائل الإسماعيليين، أسس هؤلاء الدعاة فعلياً حركة دينية جديدة مُعلنين نهاية دور الإسلام وإبطال شريعته. أقدم حمزة والدرزي على إعلان ألوهية الحاكم على الملأ في ١٠١٧/٤٠٨ (الذي شكل العام الافتتاحي في التقويم الدرزي). ونسبة إلى الدرزي، صار أتباع هذه الحركة الجديدة يُعرفون في ما بعد بالدرزية أو الدروز؛ وهذا هو أصل هذه التسمية العامة.

ردّ تنظيم الدعوة الفاطمية في القاهرة بشنّ حملة ضد العقيدة الجديدة، واستُدعي

الداعي الكرماني إلى القاهرة، في جزء من هذه الحملة، لنقض العقيدة الجديدة رسمياً على أساس من منظور ديني. فصنّف عدداً من الرسائل، **كمباسم البشارات والرسالة الواعظة**، التي أعادت تأكيد عقيدة الإمامة الشيعية الإسماعيلية ورفض فكرة تأليه الحاكم. وجادل أيضاً بأن دور الإسلام وصلاحية الشريعة سيستمران في عهد خلفاء الحاكم الكثيرين حتى نهاية الزمان. في الحقيقة، شكلت عقيدة الإمامة موضوعاً جوهرياً لرسائل جمة كتبها مؤلفون إسماعيليون في فترات مختلفة.[٢٧]

نجحت كتابات الكرماني إلى حد ما في منع انتشار أفكار الدروز المتطرفة ضمن الدوائر الداخلية لتنظيم الدعوة. مع ذلك، اكتسبت حركة الدروز زخماً وجاذبية شعبية؛ وعندما اختفى الحاكم بطريقة غامضة خلال إحدى جولاته الليلية سنة ٤١١/١٠٢١، فسّر قادة الدروز الحادثة بأنها عمل طوعي من جانب الحاكم لإعلان فترة من الغيبة. استتر حمزة في السنة نفسها وخلفه في قيادة الحركة بهاء الدين المقتنى. وعندما تعرضت الحركة الدرزية للاضطهاد في مصر الفاطمية، وجدت ملجأ لها في سوريا، حيث حققت أعظم نجاحاتها على أيدي عدد من الدعاة الدروز الناشطين هناك. طوّر الدروز في النهاية مجموعة عقائدهم الدينية ومعها كتبهم المقدسة، وكانت الرسائل والكتابات الأخرى الباقية لحمزة وللمقتنى قد جُمعت في سفر ديني جرى تنظيمه في ستة كتب، وقد سُمي السفر **رسائل الحكمة**، وهو الذي بقي بصفة كتاباً دينياً للدروز.[٢٨]

أما الدروز، الذين يسمون أنفسهم الموحدين ويشكلون جماعة سرية مغلقة تماماً تمارس التقية بتشدد، فلديهم مجموعة عقائد معقدة من كوزمولوجيا الأفلاطونية المحدثة والإيسكاتولوجيا الممزوجة بعقيدة التناسخ. فالدروز، الذين يرون أن الحاكم المقام الأخير أو المكان الذي يحل فيه الخالق، ينتظرون رجعته مع حمزة، الذي ارتفع إلى مرتبة الإمامة. تمثل التعاليم الدرزية من ناحية فعلية ديناً جديداً يقع خارج حدود الشيعية الإسماعيلية. وفي ظل العثمانيين، خضع الدروز في سوريا ولبنان لحكم أمرائهم الخاصين، ولاسيّما أولئك الذين كانوا ينتمون إلى سلالتي المعنيين والشهابيين.

في غضون ذلك، كان القرامطة قد بقوا في البحرين بصورة أساسية، وكجماعات مبعثرة في العراق واليمن وفارس وآسيا الوسطى. كان القرامطة جميعاً لا يزالون ينتظرون رجعة محمد بن إسماعيل في صورة المهدي والناطق الأخير، ولو أن بعض

قادة القرامطة راحوا يدعون المهدوية لأنفسهم بصورة متقطعة خلال تلك الفترة. فبعد أبي سعيد الجنابي (ت. ٣٠١/٩١٣)، تولى عدد من أبنائه قيادة دولة قرامطة البحرين، حيث كان لمبادئ الجماعية والمساواة دور مهم في حياة الناس. في عهد ولده الأصغر، أبي طاهر سليمان (ح. ٣١١-٣٣٢/ ٩٢٣-٩٤٤)، صارت للقرامطة سمعة سيئة بسبب غاراتهم المناوئة للعباسيين في العراق ونهبهم قوافل الحجاج إلى مكة. بلغت الأعمال التخريبية لأبي طاهر ذروتها عندما هاجم مكة في موسم الحج سنة ٣١٧/ ٩٣٠، وعاث القرامطة فساداً وتدنيساً في المدينة ثم اقتلعوا الحجر الأسود من الكعبة وحملوه معهم إلى عاصمتهم الأحساء في البحرين. قد هزّ هذا الفعل المنتهك للمقدسات – الذي يُفترض أنه ارتُكب تحضيراً لمجيء المهدي – العالم الإسلامي ووفّر فرصة فريدة للجدليين من أهل السنة لإدانة مجمل الحركة الإسماعيلية باعتبارها مؤامرة منظمة لتدمير الإسلام. وادعى هؤلاء أيضاً أن أبا طاهر تلقى تعليماته سراً من عبد الله المهدي، الذي كان يحكم حينذاك في شمال أفريقيا بصفته أول إمام/خليفة فاطمي.

أظهر البحث الحديث أن قرامطة البحرين كانوا في تلك الفترة، كالقرامطة الآخرين، يتوقعون الرجعة الوشيكة للمهدي، ولم يعترفوا بالخليفة الفاطمي الأول، ولا بأيّ من خلفائه أئمة لهم،[٢٩] بل كان القرامطة حقيقة يتوقعون، بناء على حسابات فلكية معينة، أن يكون ظهور المهدي في ٣١٦/٩٢٨، وهو حدث كان وفق عقيدة القرامطة آنذاك سيضع حداً لدور الإسلام ولشريعته ويبتدئ الدور الختامي للتاريخ حيث لا شريعة. هذا يُفسّر سبب حصار أبي طاهر مكة، ثم اعترافه بالمهدي المنتظر في شخص شاب فارسي، استلم الحكم منه لمدة وجيزة سنة ٣١٩/٩٣١ وما تمخض عن ذلك من عواقب وخيمة. لقد أصابت حادثة "المهدي الفارسي" الغامضة القرامطة بإحباط خطير، فعادوا عقب ذلك إلى اعتقاداتهم السابقة، وراح قادتهم يدعون العمل بأوامر المهدي الغائب. في النهاية، أعاد القرامطة الحجر الأسود سنة ٣٣٩/٩٥٠ مقابل فدية كبيرة دفعها العباسيون، وليس بإشارة من الخليفة الفاطمي كما ادعت المصادر المناوئة للإسماعيليين.

أما في فارس، فكانت القرمطية قد انتشرت على نطاق واسع بعد عام ٢٨٦/٨٩٩،

ورفض دعاة الجبال الاعتراف عموماً بإمامة عبد الله المهدي، وانتظروا رجعة محمد ابن إسماعيل في صورة المهدي. كان أبو حاتم الرازي، وهو الداعي الخامس في منطقة الجبال، قد تنبأ برجعة المهدي في ٣١٦/٩٢٨؛ ولما لم تتحقق نبوءته، واجه عداء إخوته في الدين، وسعى إلى اللجوء في أذربيجان، حيث توفي سنة ٣٢٢/٩٣٤. في ما بعد، انتمى بعض حكام أذربيجان والديلم من السلالة المصافرية (أو السلاّرية) إلى القرمطية، واعترفوا بمحمد بن إسماعيل مهدياً منتظراً. كذلك، استمرت القرمطية المنشقة في وجودها داخل خراسان ومناطق ما وراء النهر لبعض الوقت عقب إنشاء الدولة الفاطمية. كان الداعي النسفي قد أكّد مهدية محمد بن إسماعيل في رسالة رئيسية له بعنوان **المحصول**، الكتاب الذي اكتسب مكانة بارزة ضمن الدوائر القرمطية في مناطق مختلفة.

بحلول زمن اقتلاع دولة القرامطة في البحرين في نهاية الأمر سنة ٤٧٠/١٠٧٧ على أيدي زعماء القبائل المحليين، كانت جماعات قرمطية أخرى في فارس والعراق وأمكنة أخرى قد تفككت أو حولت ولاءها إلى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية. ومرة أخرى نجد أن دعوة إسماعيلية موحدة عادت إلى الظهور تحت القيادة العليا للإمام/الخليفة الفاطمي. في غضون ذلك، وصلت نشاطات الدعوة الإسماعيلية، ولاسيّما خارج الأراضي الفاطمية، ذروتها في العهد الطويل من حكم المستنصر، حتى ما بعد حلول السلاجقة السنة محل البويهيين الشيعة بصفتهم أسياداً على العباسيين في ٤٤٧/١٠٥٥. نجح الدعاة الفاطميون في تحويل العديد من المستجيبين في العراق وفارس وآسيا الوسطى إضافة إلى اليمن، حيث حكم الصليحيون نواباً للفاطميين من ٤٣٩/١٠٤٧ حتى ٥٣٢/١١٣٨. ولعب الصليحيون دوراً فعالاً في تجدد الجهود الفاطمية لنشر الدعوة على أراضي شبه القارة الهندية. كانت الدعوة الإسماعيلية قد تواصلت بنجاح في عدد من أجزاء العالم الإيراني، وبحلول ستينيات القرن الخامس/سبعينيات القرن الحادي عشر، كانت الدعوة الإسماعيلية الفارسية في الأراضي السلجوقية قد صارت تحت القيادة الشاملة لعبد الملك بن عطاش، الذي جعل مقر قيادته السري في أصفهان، عاصمة السلاجقة الأساسية.

في بدخشان والأجزاء الشرقية الأخرى من العالم الإيراني، واصلت الدعوة انتشارها

في أعقاب سقوط السامانيين سنة ٣٩٥/١٠٠٥. وأحد أبرز دعاة زمن المستنصر كان ناصر خسرو، الذي له، بصفته حجة خراسان، دور أساسي في التبشير بالدعوة في آسيا الوسطى، في الوقت الذي حافظ فيه على اتصالاته مع داعي الدعاة المؤيد في الدين الشيرازي ومقر قيادة الدعوة في القاهرة.[٣٠] والداعي المؤيد نفسه كان داعية فارسياً عالماً آخر استقرَّ، بعد مهنة سابقة ناجحة في البلاط البويهي في فارس، في القاهرة وخدم داعي دعاة هناك لقرابة عشرين عاماً.

بوفاة المستنصر سنة ٤٨٧/١٠٩٤، انقسمت الدعوة الإسماعيلية الموحدة إلى فرعين متنافسين عندما حُرم ولده وولي عهده الأصلي نزار (ت. ٤٨٨/١٠٩٥) حقوقه في الوراثة على يد الوزير الفاطمي القوي الأفضل، الذي نصَّب الأخ الأصغر غير الشقيق لنزار على العرش الفاطمي بلقب المستعلي بالله (ح. ٤٨٧- ٤٩٥/١٠٩٤-١١٠١). اعتَرفت بإمامة المستعلي الجماعات الإسماعيلية في مصر واليمن وغربي الهند، وتتبّع هؤلاء الإسماعيليون التابعون للنظام الفاطمي الإمامة في ذرية المستعلي. أما إسماعيلية فارس، الذين سبق لهم أن صاروا في تلك الفترة تحت قيادة حسن الصباح، فقد أيدوا الحقوق الوراثية لنزار ولذريته، وتمّت تسمية الفرعين لاحقاً بالمستعلية وبالنزارية.

راحت الخلافة الفاطمية تتدهور بسرعة خلال العقود الختامية من حياتها، وانقسم الإسماعيليون المستعليون أنفسهم إلى قسمين: الفرع الحافظي والفرع الطيبي، عقب اغتيال ابن المستعلي وخليفته الآمر سنة ٥٢٤/١١٣٠. كان مركز قيادة الدعوة في القاهرة، والإسماعيليون المستعليون في مصر وسوريا وجزء من جماعة اليمن قد اعترفوا بخليفة الآمر على العرش الفاطمي، الحافظ، والخلفاء الفاطميين اللاحقين أئمة لهم، لكن أولئك الإسماعيليين المستعليين، الذي صاروا يُعرفون بالحافظية في ذلك الوقت، لم يبقوا طويلاً بعد سقوط السلالة الفاطمية الحاكمة، وكانت الجماعة الصليحية المستعلية في اليمن قد اعترفت بإمامة الابن الرضيع للآمر، الطيب، وصاروا يُعرفون بالطيبية.[٣١]

كان صلاح الدين الأيوبي، الذي تولى آخر وزارة فاطمية، قد وضع حداً للحكم الفاطمي في محرم ٥٦٧/أيلول (سبتمبر) ١١٧١ عندما قرأ الخطبة في القاهرة باسم الخليفة العباسي الحاكم. عقب ذلك بأيام قليلة، توفي العاضد، الخليفة الفاطمي الرابع

عشر والأخير، عقب مدة مرض قصيرة. هكذا انتهت الدولة الفاطمية بعد حياة دامت ٢٦٢ سنة.

بسقوط الدولة الفاطمية، بدأ حكام مصر الجدد من الأيوبيين السنة اضطهاد الإسماعيليين وقمع تنظيم الدعوة الإسماعيلية الحافظية وجميع المؤسسات الفاطمية الأخرى. ومنذ ذلك الحين، لم تبق الإسماعيلية المستعلية إلا في صورتها الطيبية.

الإسماعيليون الطيبيون: العهدان اليمني والهندي

كان الإسماعيليون الطيبيون قد رفضوا ادعاءات الحافظ والخلفاء الفاطميين اللاحقين وادعاءَهم الإمامة، وقد وجدت الإسماعيلية الطيبية معقلاً دائماً لها في اليمن، حيث تلقت تأييداً أولياً وحمايةً من السلالة الصليحية. بالفعل، فقد صارت الملكة أروى، التي حكمت اليمن الصليحية بصورة عملية وحملت لقب الحرة أيضاً، رئيسة للدعوة الطيبية في اليمن وقطعت علاقاتها مع القاهرة والنظام الفاطمي. لكن، لا نعرف شيئاً حول مصير الطيب، الذي ربما قُتل سراً بأمر من الخليفة الفاطمي الحافظ. طبقاً لما يورده التراث اليمني الطيبي، فإن الآمر نفسه كان قد أوصى بولده الرضيع وبوضعه في رعاية مجموعة من الدعاة الموثوقين، الذين نجحوا في تدبير أمر إخفائه في الوقت المناسب، الأمر الذي أتاح المجال للإمامة الطيبية بالاستمرار في ذريته. بالفعل، إن الإسماعيليين المستعليين الطيبيين هم مع الرأي القائل إن إمامتهم قد انتقلت عبر ذرية الطيب حتى الوقت الحاضر، مع بقاء جميع أولئك الأئمة في الستر.

يقسم الطيبيون تاريخهم إلى أدوار متوالية من الستر والكشف أو الظهور، يكون الأئمة خلالها مستورين أو ظاهرين. كان "دور الستر" الأول، الذي تزامن مع الفترة ما قبل الفاطمية في التاريخ الإسماعيلي، قد اختُتم بظهور عبد الله المهدي. أعقب ذلك دور من الظهور استمر في الفترة الفاطمية حتى استتار الإمام الطيبي الحادي والعشرين، الطيب، عقب وفاة الآمر سنة ٥٢٤/١١٣٠ بمدة قصيرة. يعتقد الطيبيون أن استتار الطيب شكّل بداية لدور آخر من الستر بقي فيه جميع أئمة الطيبيين مستورين عن أعين

أتباعهم، وأن دور الستر الحالي سيستمر حتى ظهور إمام من ذرية الطيب. قُسمت مدة الستر الحالية بدورها إلى قسمين: العهد اليمني الذي يغطي الفترة من ٥٢٦/١١٣٢ إلى نحو ٩٩٧/١٥٨٩، عندما انقسم الطيبيون إلى داؤوديين وسليمانيين، والعهد الهندي، الذي يغطي تاريخ الدعوة الطيبية الداؤودية وجماعتها خلال القرون الأربعة الأخيرة. لم يكن ثمة اختلافات عقائدية مبدئياً بين الجماعتين الطيبيتين (صاروا ثلاثة بظهور الجماعة العلوية في ما بعد)، اللتين اتبعتا، في ظل غياب أئمتهما، خطين منفصلين من الدعاة.

إن تاريخ العهد اليمني من الإسماعيلية الطيبية هو تاريخ نشاطات الدعاة المتنوعين الذين تولوا قيادة الجماعة، وعلاقاتهم مع الزيديين والسلالات الأخرى في اليمن في العصور الوسطى. وكما سبقت الإشارة، بقيت الدعوة الطيبية بعد سقوط الفاطميين لأنها منذ البداية تطورت بصورة مستقلة عن النظام الفاطمي، وتلقت تأييداً أولياً ودعماً من الملكة الصليحية السيدة أروى (ت. ٥٣٢/١١٣٨)، التي كانت ترعى شؤون الدعوة الإسماعيلية في اليمن بمساعدة من الداعي لمك بن مالك الحمادي (ت. قرابة ٤٩١/١٠٩٨) ثم من ولد الأخير، يحيى (ت. ٥٢٠/١١٢٦). وبعد عام ٥٢٦/١١٣٢ بمدة قصيرة، أقدمت الملكة الصليحية على قطع العلاقات تماماً مع القاهرة، وأعلنت خليفة يحيى، الذؤيب بن موسى الوادعي، داعياً مطلقاً، أو داعياً بسلطات كاملة، يتولى قيادة الدعوة المستعلية الطيبية باسم الإمام المستور، الطيب. كان ذلك إيذاناً بتأسيس الدعوة الطيبية المستقلة، التي صارت تُعرف بهذا الاسم منذ ذلك الحين. وبما أنه سبق لها قطع العلاقات مع النظام الفاطمي، فإنها جعلت الدعوة الطيبية الجديدة مستقلة أيضاً عن النظام الصليحي، وهذا إجراء ضمن بقاء الإسماعيليين الطيبيين تحت قيادة الداعي المطلق، واحتفظ خلفاء الذؤيب بهذا اللقب حتى يومنا هذا.

بوفاة الذؤيب سنة ٥٤٦/١١٥١، خلفه في قيادة الدعوة الطيبية إبراهيم بن الحسين الحامدي (ت. ٥٥٧/١١٦٢)، من قبيلة همدان اليمنية المتنفذة، بصفته الداعي المطلق الثاني. وأنتج الداعي الثالث كتاب **تحفة القلوب**، الذي هو أقدم تاريخ للدعوة الطيبية في اليمن،[٣٢] ثم انتقلت قيادة الدعوة الطيبية إلى أيدي أفرادٍ من عشيرة بني الوليد الأنف

من قريش، وبقيت في تلك الأسرة، مع انقطاعات طفيفة، حتى سنة ١٥٣٩/٩٤٦. انتشرت الدعوة الطيبية بنجاح في منطقة حراز في اليمن، وكسبت أعداداً متزايدة من المستجيبين غربي الهند أيضاً. والجدير بالذكر أن الطيبيين قد احتفظوا بقسم مهم من الأدب الإسماعيلي من الفترة الفاطمية.

أما في المجال العقائدي، فتمسك الطيبيون بالتراث الإسماعيلي الفاطمي وأكدوا، بطريقة مشابهة، الأهمية المتساوية لجانبي الدين الظاهري والباطني، كما حافظوا على اهتمام الإسماعيليين القائم في التاريخ الدوري والكوزمولوجيا، وهو الذي شكّل الأساس لنظام حقائقهم الباطني والعرفاني في الفكر الديني بموضوعاته الإيسكاتولوجية والإنقاذية المتميزة. كان تأسيس هذا النظام قد تمّ إلى حد كبير في الحقيقة على يد الداعي إبراهيم الحامدي الذي بنى كثيراً على كتاب الكرماني، **راحة العقل**، وأوجد تركيباً من عقيدته الكوزمولوجية ذات العقول العشرة المستقلة مع عناصر العرفان الأسطورية. تمثل التعديلات التي أدخلها الطيبيون على نظام الكرماني، والتي كان العرض الأول لها في كتاب الحامدي، **كنز الولد**، المرحلة الرابعة والأخيرة في التطور الفعلي للكوزمولوجيا في الفكر الإسماعيلي.

كان الطيبيون اليمنيون قد أدخلوا، تأسيساً على أوهام وظنون فلكية وتنجيمية، بعض البدع المستحدثة على المفهوم الدوري السابق للتاريخ الديني، التي عبروا عنها من جهة الأدوار النبوية السبعة. وجد نظام الحقائق الطيبي، الذي فسّرته مصادر عدة كالحامدي في **كنز الولد**، والداعي علي بن محمد بن الوليد (ت. ١٢١٥/٦١٢) في **الذخيرة في الحقيقة**، أكمل وصف له في **زهر المعاني** لإدريس عماد الدين، وهو مصنف شامل للعقائد الباطنية. لم يقدم الطيبيون في أعقاب ذلك سوى إضافات قليلة، وانصرفوا بدلاً من ذلك إلى نسخ النصوص المبكرة. كان إدريس (ت. ١٤٦٨/٨٧٢)، وهو الداعي المطلق التاسع عشر، مؤرخاً إسماعيلياً مهماً أيضاً، ومن مؤلفاته كتاب **عيون الأخبار**، الذي هو تاريخ شامل للدعوة الإسماعيلية منذ بداياتها حتى المرحلة الافتتاحية للدعوة الطيبية، ويتألف من سبعة أجزاء. كذلك اعتمد الطيبيون، منذ بداياتهم، كتاب القاضي النعمان **دعائم الإسلام** باعتباره المصنف الفقهي الموثوق لديهم.

في ما يتعلق بتنظيم الدعوة الطيبية، بنى هذا التنظيم على ما سبقه لدى الفاطميين مع

بعض التعديلات والتبسيطات التي أملتها الحقائق المتغيرة في اليمن. وكما في حالة الأئمة، فإن كل داعٍ مطلقٍ يعين خلفه بموجب حكم النص؛ وكان التعيين يتم عادة على أساس وراثي. كان الدعاة الطيبيون في اليمن من بين أكثر أفراد الجماعة علماً وثقافة، بل برز بعضهم بصفتهم علماء دين وأنتجوا جُلّ الأدب الطيبي الكلاسيكي المتعلق بالحقائق.[٣٣] كان يُساعد الداعي المطلق في إدارة شؤون الدعوة مجموعة من الدعاة المعاونين من المكاسرين والمأذونين، كما حافظت الدعوة الطيبية، حتى بمقاييس منخفضة، على تقاليد الدعوة الفاطمية في ما يخص التلقين والسرية والتعليم الخاص بالمستجيبين.

في غضون ذلك، حافظ الدعاة اليمنيون على علاقات وثيقة مع الجماعة الطيبية غربي الهند، وكان الإسماعيليون المستجيبون هناك، المتحدرون عموماً من أصول هندوسية، يُسمون البهرة، وهي تسمية يُظنّ أنها مشتقة من التعبير الغجراتي فوهورفو (vohorvu) الذي يعني "يتاجر"، لأن الدعوة انتشرت أساساً بين جماعة غجرات التجارية. أما رأس الدعوة الطيبية في الهند، المُسمى محلياً الوالي، فكان يُعين بصورة منتظمة من الداعي المطلق المقيم في اليمن. وبما أن الطيبيين في غجرات لم يتعرضوا للمضايقة على يد حكام المنطقة الهندوس، فقد كان بمقدور الدعوة التوسع والانتشار، واستمر ذلك حتى الفتح الإسلامي لغجرات سنة ١٢٩٨/٦٩٧. عقب ذلك، أخذ الإسماعيليون يتعرضون للتضييق والتدقيق على أيدي الحكام المسلمين للمنطقة، وراحت حالتهم تتدهور في عهد سلطنة غجرات السنية المستقلة.

مع تأسيس الحكم المغولي في الهند سنة ١٥٧٢/٩٨٠، بدأ البهرة يتمتعون بدرجة معينة من الحرية الدينية، ولم يعودوا مجبرين على التحول إلى الإسلام السني. وبوفاة الداعي المطلق السادس والعشرين، داؤود بن عجبشاه، سنة ١٥٨٩/٩٩٧ أو بعد ذلك بسنتين، نشب نزاع حول وراثته أدى إلى الانشقاق الداؤودي – السليماني في الدعوة الطيبية وجماعتها، عكَس بدوره التنافس الهندي – اليمني.

في تلك الفترة، تولدت لدى البهرة الطيبيين في الهند، الذين تفوقوا كثيراً على إخوتهم في الدين اليمنيين من جهة العدد، رغبة في تحقيق استقلالهم عن اليمن.

نتيجة ذلك، اعترفوا بداؤود برهان الدين (ت. ١٠٢١/١٦١٢) داعية مطلقاً لهم، وصاروا يُعرفون بالداؤودية (أو الداوودية). اعترفت أقلية من الطيبيين شكّلت مجمل الجماعة في اليمن تقريباً، من جهة أخرى، في تلك الفترة بسليمان بن حسن (ت. ١٠٠٥/١٥٩٧) أنه الداعية المطلق السابع والعشرين، وصاروا يُعرفون بالسليمانية. منذ تلك الفترة، اتبع الطيبيون الداؤوديون والسليمانيون خطين منفصلين من الدعاة.

واصل الدعاة الداؤوديون الإقامة في الهند، فيما بقي مقر قيادة الدعوة السليمانية في اليمن، ويمثّل السليمانيون أقلية صغيرة ضمن الجماعة الطيبية. شهد البهرة الداؤوديون عقب ذلك انقساماً آخر في الهند نتيجة تحديات دورية لسلطة داعيتهم المطلق. في إحدى الحالات، أسس علي بن إبراهيم (ت. ١٠٤٦/١٦٣٧) مجموعة منشقة عُرفت باسم العلوية، وأنشؤوا خطهم الخاص من الدعاة المطلقين بدءاً بعلي بن إبراهيم نفسه الذي صار الداعي التاسع والعشرين. والبهرة العلويون في الوقت الحاضر جماعة صغيرة جداً تتمركز في بارودا (فادودارا) في غجرات.

في غضون ذلك، واصلت الجماعة الداؤودية الرئيسية نموها وازدهارها بعيداً عن اضطهاد أباطرة المغول وحكامهم في غجرات. وسنة ١٢٠٠/١٧٨٥، نُقل مقر قيادة الدعوة الداؤودية إلى سورات، حيث أسس الداعي الرابع والثلاثون، عبد علي سيف الدين (١٢١٣- ١٢٣٢/١٧٩٨-١٨١٧) كلية عرفت باسم الدار السيفية (الجامعة السيفية أيضاً) غايتها تعليم الدارسين والموظفين الداؤوديين. منذ ١٢٣٢/١٨١٧، بقي منصب الداعي المطلق للطيبيين البهرة الداؤوديين في ذرية الشيخ جيوانجي أورانغبادي، فيما واصلت الجماعة اختبار نزاعات وأزمات من حين إلى آخر تجذرت أسبابها في المعارضة لسلطة الداعي المطلق وسياساته. كان الداعي المطلق الحاضر للدعوة الداؤودية، سيدنا محمد برهان الدين، قد خلف والده سيدنا طاهر سيف الدين (١٣٣٣-١٣٨٥/١٩١٥-١٩٦٥) على أنه الثاني والخمسون في السلسلة.

يُقدر العدد الإجمالي للداؤوديين في العالم حالياً بنحو مليون نسمة يُقيم معظمهم في الهند. وكانت بومباي (مومباي)، التي تجتذب أكبر تجمعات البهرة، قد صارت منذ عشرينيات القرن الماضي مقراً إدارياً للداعي المطلق. أما خارج الهند، فتتمركز أكبر جماعة للداؤوديين في كراتشي. وكان الطيبيون البهرة أيضاً من بين أوائل الجماعات

الآسيوية التي استقرت في أفريقيا الشرقية.[٣٤]

في المقابل، لم يشهد الطيبيون السليمانيون اليمنيون، خلافاً للداؤديين، نزاعات على الوراثة ولا انشقاقات. ومنذ زمن داعيتهم الثلاثين، إبراهيم بن محمد بن الفهد المكرمي (١٠٨٨- ١٠٩٤/١٦٧٧-١٦٨٣)، بقيت قيادة السليمانيين وراثية، باستثناءات قليلة، في أسرة المكرمي نفسها. أقام الداعي السليماني مقر قيادته في بلدة بدر في نجران في الشمال الشرقي من اليمن، وحكموا نجران بصورة مستقلة بدعم عسكري من قبيلة بني يام المحلية. في القرن العشرين، واجه البروز السياسي للسليمانيين مزيداً من التضييق والتحجيم بفعل القوة المتصاعدة للأسرة السعودية بعد معاناتهم سابقاً من مثل هذا الأمر على أيدي الزيديين والعثمانيين.

مقر الدعاة السليمانيين المكرميين، نجران، كان قد ضُمّ حقيقة إلى السعودية في ١٩٣٤، والداعي المطلق الحادي والخمسون الحالي، سيدنا عبد الله بن محمد المكرمي، الذي تولى منصبه سنة ٢٠٠٥، يعيش اليوم في السعودية تحت المراقبة الرسمية الدقيقة. عانى سليمانيو نجران اضطهاد الحكومة السعودية لهم بقسوة منذ تسعينيات القرن الماضي، ويصل العدد الإجمالي للإسماعيليين الطيبيين السليمانيين في اليمن والسعودية، في الوقت الحاضر، إلى نحو ٣٠٠,٠٠٠ شخص.

أما جماعة البهرة السليمانيين في جنوب آسيا، فبقيت صغيرة جداً. وبالمقابلة مع الداؤوديين، فإن السليمانيين في الهند طوروا ارتباطات وثيقة مع المسلمين الآخرين من جهة اللغة واللباس والسلوك. ثمة اختلافات معينة بين تقاليد السليمانيين اليمنيين الناطقين بالعربية والبهرة الداؤوديين الذين يستخدمون صيغة من اللغة الغجراتية، كما أدخل البهرة عادات هندوسية في احتفالات زواجهم وغيرها،[٣٥] فيما لا يخضع السليمانيون لسيطرة دعاتهم المركزية الدقيقة.

الإسماعيليون النزاريون: عهد آلَموت

كان للإسماعيليين النزاريين تاريخهم الخاص المعقد وتطورهم العقائدي المستقل، فالظروف التي عاش فيها النزاريون الأوائل في فترة آلَموت كانت مختلفة جذرياً عن

تلك التي واجهها إسماعيليو الدولة الفاطمية وطيبيو اليمن. كان النزاريون، الذين انفصلوا عن النظام الفاطمي، قد انشغلوا منذ وقت مبكر بحملة ثورية وبأمر بقائهم في بيئة معادية للغاية. طبقاً لذلك، أنتجوا قادة عسكريين بدلاً من دعاة من ذوي التدريب العالي وعلماء يعالجون مختلف القضايا الفكرية. يضاف إلى ذلك أن تبني الفارسية لغة دينية للجماعة جعل أوائل النزاريين المتمركزين في فارس والمناطق الشرقية المجاورة الناطقة بالفارسية بعيدين عن الوصول إلى الأدب الإسماعيلي المدوّن بالعربية خلال الفترة الفاطمية، مع أن النزاريين السوريين الناطقين بالعربية قد احتفظوا ببعض النصوص العربية المبكرة. من هنا لم يتمكن النزاريون الفرس من إنتاج أدب ذي أهمية.[٣٦] وحتى أكثرية كتاباتهم، التي ضمت المجموعات الموجودة في مكتبتهم المشهورة في قلعة آلَموت، فإنها إما دُمّرت أثناء الغزو المغولي وإما هلكت واختفت عقب ذلك بمدة قصيرة.

مع ذلك، كانت للإسماعيليين النزاريين وجهة نظر فكرية متطورة وتقليد أدبي يشرح تعاليمهم في ما يتعلق باستجابتهم للظروف المتغيرة، كما كان لهم تقليدهم في الكتابات التاريخية، فصنّفوا تواريخَ باللغة الفارسية دوّنوا فيها أحداث دولتهم وفقاً لعهود أسياد آلَموت المتوالين، الذين كانوا دعاة في البداية قبل تولي الأئمة النزاريين أنفسهم شؤون جماعتهم دعوة ودولة.[٣٧] جميع هذه التواريخ، التي احتُفظ بها في آلَموت وغيرها من الحصون، دُمّرت خلال حكم الإيلخانيين المغول في فارس، ولكن بعض هذه الكتب شوهدت واستُعملت على نطاق واسع على يد ثلاثة مؤرخين فرس من الفترة الإيلخانية، هم تحديداً: عطا ملك الجويني (ت. ٦٨١/ ١٢٨٣) ورشيد الدين فضل الله (ت. ٧١٨/١٣١٨) وأبو القاسم عبد الله الكاشاني (ت. قرابة ٧٣٨/١٣٣٧). تبقى روايات هذه المرجعيات حول الإسماعيليين مصادر أولية أساسية لنا لتاريخ دولة النزاريين ودعوتهم في فارس خلال فترة آلَموت.[٣٨] وبعد الجهود الرائدة لفلاديمير إيفانوف، قدم البحث الحديث الكثير من أجل تصحيح الصورة المشوهة للنزاريين الأوائل، الذين تكرست شهرتهم في أوروبا في العصور الوسطى في أنهم حشاشون (أو قتلة).[٣٩]

الجدول ٢.٤ الحكام الإسماعيليون النزاريون في آلَموت (٤٨٣-٦٥٤/١٠٩٠-١٢٥٦)

بصفتهم دعاة وحججاً:		
1	حسن الصباح	1124–1090/518–483
2	كيا بزورك – أوميد	1138–1124/532–518
3	محمد بن بزورك – أوميد	1162–1138/557–532
بصفتهم أئمة:		
4	حسن الثاني على ذكره السلام	1166–1162/561–557
5	نور الدين محمد	1210–1166/607–561
6	جلال الدين حسن	1221–1210/618–607
7	علاء الدين محمد	1255–1221/653–618
8	ركن الدين خورشاه	1256–1255/654–653

بحلول زمن الانشقاق النزاري – المستعلي لعام ٤٨٧/١٠٩٤، كان حسن الصباح، الذي مارس الدعوة إلى الإسماعيلية ضمن الأراضي السلجوقية، قد سبق وبرز قائداً للإسماعيليين الفرس بلا منازع. شكّل استيلاؤه على قلعة آلَموت في شمال فارس علامة حقيقية على بدء ثورة الإسماعيليين الفرس ضد السلاجقة، وتأسيس ما ستصير الدولة الإسماعيلية النزارية. استمرت هذه الدولة، التي تمركزت في آلَموت وتبعت لها أراضٍ انتشرت في مختلف نواحي فارس وسوريا، قرابة ١٦٦ عاماً، أي حتى تدميرها على أيدي المغول سنة ٦٥٤/١٢٥٦.

كانت لثورة حسن الصباح، المولود في قم لأسرة إثناعشرية والمعتنق الإسماعيلية في شبابه، مجموعة معقدة من الدوافع الدينية – السياسية. فهو، بصفته شيعياً

إسماعيلياً، لم يكن قادراً على التسامح اتجاه سياسات السلاجقة المناوئة للشيعية، خصوصاً أن هؤلاء كانوا يهدفون، على أساس أنهم أنصار الإسلام السني الجدد، إلى اقتلاع الفاطميين وتدميرهم. كذلك، كانت ثورة حسن تعبيراً عن المشاعر "القومية" الفارسية، لأن حكم السلاجقة الأتراك الغرباء كان ممقوتاً جداً عند مختلف الطبقات الاجتماعية الفارسية. هذا ما قد يُفسر سبب إحلاله اللغة الفارسية محل العربية لغةً دينيةً للإسماعيليين الفرس، وهي خطوة جعلت حركته ذات جاذبية جماهيرية.[٤٠]

في ظل مثل تلك الظروف، أقدم حسن، الذي سبق له أن انجرف بعيداً عن النظام الفاطمي، على تأييد قضية نزار خلال النزاع على وراثة الإمام/الخليفة الفاطمي المستنصر، وقطع علاقاته تماماً مع قيادة الدعوة في القاهرة بسبب تأييدها قضية المستعلي. بهذا القرار، يكون حسن قد أسس أيضاً الدعوة الإسماعيلية النزارية المستقلة باسم الأئمة النزاريين الذين صاروا مستورين في تلك الفترة. لم يكشف حسن الصباح اسم خليفة نزار في الإمامة بعد إعدام نزار في القاهرة سنة ٤٨٨/ ١٠٩٥. هكذا تُرك النزاريون الأوائل من غير إمام ظاهر في دور جديد من الستر؛ وصار الإمام المستور، كما كانت الحال في فترة ستر ما قبل الفاطميين، ممثلاً في جماعته بحجة. بالفعل، اعتُرف بحسن وبخليفتيه التاليين في رئاسة الدولة النزارية ودعوتها حججاً، وساد اعتقاد بين النزاريين في زمن حسن الصباح يرى أن ولداً أو حفيداً لنزار قد أحضر سراً من مصر إلى فارس، وأن هذا السليل صار جَدّاً لخط من الأئمة النزاريين ظهروا في ما بعد في آلَموت.

ثورة الإسماعيليين الفرس سرعان ما اكتسبت نموذجاً مميزاً ومنهجاً في الصراع كان متناسباً مع بنية القوة اللامركزية للسلطنة السلجوقية ومع قوتها العسكرية المتفوقة كثيراً. فعمد حسن الصباح إلى وضع وتصميم إستراتيجية للتغلب على السلاجقة وقهرهم من محلة إلى أخرى ومن أمير إلى آخر انطلاقاً من جملة من الحصون الجبلية المنيعة. وقد سبق له أن حصل على عدد من القلاع في رودبار، وهي مركز القوة النزارية في شمال فارس، إضافة إلى قلاع ومدن في قوهستان، في جنوب – شرق خراسان، شكلت المنطقة الثانية في الأهمية داخل الدولة النزارية في

فارس. حصل النزاريون في ما بعد على قلاع في قوميس ومناطق أخرى في فارس، فيما راح حسن يوسع نشاطاته لتصل إلى سوريا عبر دعاة أرسلهم إلى هناك من آلَموت. مع ذلك، تطلّب الأمر من النزاريين عدة عقود قبل نجاحهم في الحصول على شبكة من القلاع في جبل البهراء (جبال النصيرية حالياً) في سوريا عُرفت مجتمعة باسم قلاع الدعوة، وضمت القدموس والكهف ومصياف، التي كثيراً ما كانت مقراً لإقامة داعي دعاة النزاريين السوريين.[٤١]

مع أن حسن الصباح كان إستراتيجياً ومنظماً قديراً، فإنه لم ينجح في اقتلاع السلاجقة، كذلك لم ينجح السلاجقة في طرد النزاريين من معاقلهم الجبلية رغم حملاتهم العسكرية التي استطالت زمنياً.[٤٢] في السنوات الأخيرة من حياة حسن الصباح (ت. ٥١٨/١١٢٤)، كانت العلاقات الإسماعيلية - السلجوقية قد دخلت في مرحلة من الجمود دامت حتى في ظل خلفاء السلاجقة في فارس. اشتهر حسن الصباح أيضاً بصفته عالم دين، وإليه يعود فضل إعادة صياغة عقيدة التعليم الشيعية، أو التعليم الموثوق لـ"إمام الزمان" بأسلوب أكثر تشدداً وصرامة. وقد شرح هذه العقيدة في رسالة دينية له بعنوان **الفصول الأربعة**. لم تُحفظ هذه الرسالة المدوّنة بالفارسية أصلاً إلا في صورة مجتزءات بالعربية[٤٣] عند الشهرستاني، واقتباسات أقصر بالفارسية عند الجويني ورشيد الدين والكاشاني. صارت عقيدة التعليم، التي تؤكد السلطة التعليمية المستقلة لكل إمام في وقته، مركزية بالنسبة إلى الإسماعيليين النزاريين الذين صار يُطلق عليهم، منذ تلك الفترة، تسمية التعليمية، أو الدعاة إلى التعليم.

استدعى التحدي الفكري الذي فرضته عقيدة التعليم على أهل السنة رد فعل من جانب المؤسسة السنية، خاصة أنها نقضت أيضاً شرعية الخليفة العباسي بصفته ناطقاً روحياً باسم جميع المسلمين. فنقض العديد من علماء السنة، بقيادة أبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥/١١١١)، هذه العقيدة الإسماعيلية، لكن النزاريين لم يردوا، من باب السياسة العامة المتبعة، على هذه الكتابات الجدلية، في حين أن أحد دعاة الطيبية اليمنيين اللاحقين كتب نقضاً مفصلاً لرسالة الغزالي الرئيسية المناوئة للإسماعيليين المعروفة بعنوان **المستظهري**، نسبة إلى الخليفة العباسي الذي أمر بكتابتها.[٤٤]

دامت حالة الجمود المستحكم في العلاقات الإسماعيلية - السلجوقية بصورة

أساسية طوال عهدي خليفتي حسن الصباح التاليين في آلَموت، فيما حافظ النزاريون على وحدتهم وشعورهم بالدور والمهمة الرائعين. كان النزاريون، في غضون ذلك، ينتظرون متشوقين ظهور إمامهم الذي بقي مستوراً منذ وفاة نزار المأساوية. وسنة ٥٥٩/١١٦٤، أعلن سيد آلَموت الرابع، حسن الثاني، الذي يُشير إليه النزاريون بتعبير "على ذكره السلام"، القيامة، مبتدئاً دوراً جديداً في التاريخ الديني للجماعة النزارية. بالاعتماد على التأويل الإسماعيلي والتقاليد الأقدم بصورة كبيرة، قدم حسن الثاني إلى جماعته تفسيراً رمزياً وروحياً للقيامة، اليوم الأخير الموعود الذي طال انتظاره. طبقاً لذلك، فإن معنى القيامة هو مجرد ظهور الحقيقة المكشوفة في شخص الإمام النزاري؛ فهي قيامة روحية تخص أولئك الذين يُقرّون بإمام الزمان الحق وكانوا قادرين على فهم الحقيقة، أو الجوهر الباطني الثابت للإسلام. بهذا المعنى، تحقّقت الجنة بالنسبة إلى النزاريين في هذا العالم، فكان عليهم في تلك الفترة النهوض إلى مستوى من الوجود الروحاني، الذي يتجاوز الظاهر إلى الباطن، ومن الشريعة إلى الحقيقة، أو من التفسير الحرفي للشريعة إلى فهم حقائق الدين الروحية الخالدة. أما الغرباء، أو غير النزاريين العاجزين عن إدراك الحقيقة، فإنهم محكومون بالعدم الروحاني والإقصاء عن الوجود فعلاً.

الإمام الذي يعلن القيامة سيكون "قائم القيامة"، وهي رتبة كانت دائماً أعلى في الحدود (الهرمية) الإسماعيلية من رتبة الإمام العادي. صار حسن الثاني نفسه، سليل نزار، مُعترفاً به آنذاك إماماً وقائماً. منذ ذلك الحين، اعترف النزاريون بأسياد آلَموت، بدءاً بحسن الثاني، أئمة لهم، وكرّس ابن حسن الثاني وخليفته، نور الدين محمد، عهده الطويل (٥٦١-٦٠٧/١١٦٦-١٢١٠) لمعالجة منتظمة لموضوع القيامة بوصفها عقيدة. صار الإعلاء من شأن السلطة التعليمية [أو الإرشادية] المستقلة للإمام الحاضر في تلك الفترة خاصية مركزية للفكر الإسماعيلي النزاري؛ في حين أن القيامة صارت تتضمن تحولاً شخصياً تاماً للنزاريين الذين كان من المتوقع أن يدركوا الإمام بحقيقته الروحانية الصحيحة وينتفعوا، في النتيجة، من هدايته التي لا غنى عنها في المسائل الدينية.

أما ابن نورالدين محمد وخليفته، وهو السيد السادس لآلَموت، جلال الدين

حسن، الذي كان قلقاً من عزلة النزاريين عن عالم الإسلام السني الأوسع، فقد أقدم بجرأة خاصة منه على تقارب مع المسلمين السنة، منكراً عقيدة القيامة وأمر جماعته بتطبيق الشريعة بصيغتها السنية، ودعا فقهاء السنة إلى تعليم أتباعه. وفي ٦٠٨/١٢١١، اعترف الخليفة العباسي الناصر بالتقارب الذي فعله الإمام النزاري وأصدر مرسوماً بهذا الخصوص. منذ ذلك الحين، صار العباسيون وحكام السنة الآخرون يعترفون رسمياً بحقوق جلال الدين حسن في الأراضي النزارية. أما الإسماعيليون النزاريون، فنظروا إلى إعلان جلال الدين حسن على أنه عودة إلى التقية، التي سبق رفعها زمن القيامة. وتطبيق التقية قد يتضمن أي نوع من المواءمة مع العالم الخارجي طبقاً لما يراه الإمام الحاضر المعصوم ضرورياً. كائناً ما يكون الأمر، فقد حقق الإمام النزاري في تلك الفترة الكثير مما كان يحتاجه من السلام والأمن لدولته وجماعته.

شهد عهد ابن جلال الدين حسن وخليفته، علاء الدين محمد، تراخياً تدريجياً في تطبيق الشريعة السنية ضمن الجماعة، وإحياءً جديداً للتقاليد النزارية المرتبطة بالقيامة، مع أن النزاريين، كما هو واضح، استمروا في ظهورهم للآخرين والغرباء بثوبهم السني. يضاف إلى ذلك أن القيادة النزارية بذلت في تلك الفترة جهداً مستداماً لشرح مختلف الإعلانات العقائدية والسياسات الدينية التي صدرت عن أسياد آلَموت ضمن إطار لاهوتي متماسك. وعبر أعمال إسماعيلية كتبها أو أشرف عليها، بصورة خاصة، الفيلسوف وعالم الكلام الشيعي البارز نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/١٢٧٤)، الذي أمضى قرابة ثلاثة عقود بين جماعات القلاع النزارية وتحول إلى الإسماعيلية، صار لدينا عرض متماسك للفكر النزاري في فترة آلَموت.[٤٥] فالحياة الفكرية شهدت انتعاشاً فعلاً ضمن الجماعة النزارية الفارسية خلال عهد علاء الدين محمد، عندما لجأ كثيرون من العلماء الهاربين من الموجة الأولى من الغزوات المغولية إلى جماعات القلاع النزارية، حيث وجدوا فرصة للانتفاع من المكتبات النزارية في آلَموت وغيرها من القلاع، وكذلك رعاية هؤلاء العلم والعلماء. كان نصير الدين الطوسي الأول من بين أولئك العلماء الذين قدموا مساهمات مهمة إلى الفكر الإسماعيلي النزاري إبّان الفترة المتأخرة من حقبة

آلَموت، كما عملت التعاليم الباطنية لفترة آلَموت أيضاً على تقريب النزاريين من التقاليد الباطنية المرتبطة عموماً بالمتصوفة.

كان النزاريون في فارس قد ناضلوا بنجاح ضد أعداء شرسين كثيرين ولفترات دامت طويلاً، قبل أن يتعرضوا لاجتياح الجيوش المغولية الغازية بقيادة هولاكو. في جميع الأحوال، كان استسلام آلَموت للمغول سنة ٦٥٤/١٢٥٦ خطوة ختمت مصير الدولة النزارية، فسرعان ما تعرض ركن الدين خورشاه، الإمام النزاري وآخر أسياد آلَموت، للقتل عقب ذلك في منغوليا، حيث كان قد ذهب لمقابلة الخان الأعظم نفسه. نفذ المغول عندئذٍ موجة من المذابح بحق أعدادٍ كبيرة من النزاريين إلى جانب تدمير شبكة قلاعهم في فارس. أما في سوريا، فكان النزاريون قد وصلوا ذروة قوتهم وشهرتهم تحت قيادة داعيتهم الأبرز راشد الدين سنان (ت. ٥٨٩/١١٩٣)، الذي تبنّى بنجاح سلسلة من التحالفات المعقدة والمتحولة مع الأيوبيين والحكام المسلمين الآخرين إضافة إلى جيرانهم من الصليبيين.[٤٦] أنقذت الظروف النزاريين السوريين من الكارثة المغولية، ولكن جميع قلاعهم في سوريا سقطت بيد المماليك بحلول سنة ٦٧١/ ١٢٧٣. سُمح للنزاريين السوريين بالبقاء في أماكن سكنهم التقليدية بصفتهم رعايا مخلصين للمماليك، ثم للعثمانيين من بعدهم، لكن قسماً كبيراً من تراثهم الأدبي فُقد أثناء نزاعهم لأمد طويل مع جيرانهم من الجماعة النصيرية (العلوية).

التطورات اللاحقة في التاريخ الإسماعيلي النزاري

إن ما يُسمى بمرحلة ما بعد آلَموت في التاريخ النزاري يُغطي أكثر من سبعة قرون، أي من سقوط آلَموت بأيدي المغول سنة ٦٥٤/١٢٥٦ حتى الوقت الحاضر. تتبنى الجماعات النزارية حالياً، وهي التي تنتشر متبعثرة من سوريا إلى فارس وآسيا الوسطى وجنوب آسيا، تقاليد أدبية ودينية متعددة بلغات مختلفة. ولا تزال جوانب عدة من التاريخ الإسماعيلي النزاري في هذه المرحلة غير مفهومة بصورة كافية بسبب ندرة المصادر الأولية. تبرز صعوبات بحثية إضافية من ممارسة النزاريين في

مختلف المناطق التقية وتبنيهم إياها على نطاق واسع خلال هذه المرحلة لحماية أنفسهم من اضطهاد منتشر. وهم لجؤوا إلى الظهور بمظاهر سنية وصوفية وشيعية إثناعشرية وحتى هندوسية، إلى جانب حرصهم على حماية أدبهم المحدود بسرية تامة. إنه لأمر مهم ملاحظة أن النزاريين في عدد من الأماكن قد مارسوا التقية لفترات طويلة تمخض عنها نتائج ضارة دائمة، ومع أن هذه الظاهرة لا تزال تنتظر المزيد من الاستقصاء المعمّق، فإنه من المؤكد أن الإخفاء الطويل الأمد تحت أي مظهر كان لا بد أن ينتهي في النتيجة عبر تغيرات لا رجعة عنها في الممارسة الدينية، وحتى في الهوية الدينية للمجموعات المتخفية.

إن مثل هذه التأثيرات قد تختلف عن الاستيعاب الثقافي الشامل لنزاريّي منطقة محددة في الجماعة الدينية المهيمنة أو التقليد الذي تم اختياره في الأصل ليكون درعاً حامياً، وهذا الاختلاف قد يكون بدرجات متنوعة من التواصل والمزج بين الإسماعيليين وبين تقاليد "الآخر". مع ذلك، عندما كان نزاريو مختلف المناطق محرومين عملياً، خلال عدة قرون مبكرة من هذه المرحلة، أيَّ نوع من أنواع القيادة المركزية، فإن الجماعات النزارية واصلت تطورها بصورة مستقلة الواحدة عن الأخرى تحت القيادة المحلية للدعاة أو الشيوخ أو البير أو الخلفاء... إلخ، الذين غالبا ما أسسوا سلالاتهم الوراثية الخاصة بهم.

يميز البحث الحديث في الدراسات الإسماعيلية ثلاث فترات في مرحلة ما بعد آلَموت في التاريخ النزاري: فترة مبكرة غامضة تغطي أول قرنين في هذه المرحلة، وفترة إحياء أنجُدان في الدعوة والنشاطات الأدبية، والفترة الحديثة التي تبدأ بمنتصف القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي عندما انتقل مقر إقامة الأئمة النزاريين من فارس إلى الهند ثم إلى أوروبا.

كان الإسماعيليون النزاريون في فارس من الباقين في أعقاب سقوط دولتهم، وكثيرون منهم هاجروا إلى أفغانستان وبدخشان والسند، حيث سبق لجماعات إسماعيلية أن كانت هناك، فيما تعرضت مجموعات نزارية منعزلة إلى تفكك سريع أو أنها ذابت في الجماعات الدينية المهيمنة في مناطق وجودهم. كذلك، فإن تنظيم الدعوة المركزي كان قد اختفى في تلك الآونة. في هذه الأثناء، كانت مجموعة من

الشخصيات النزارية قد تدبرت أمر إخفاء ولدٍ لركن الدين خورشاه باسم شمس الدين محمد، الذي تولى الإمامة سنة ١٢٥٧/٦٥٥، ونُقل إلى أذربيجان في شمال – غرب فارس، حيث عاش مستتراً هناك هو وعدد قليل من خلفائه في منصب الإمامة. ثمة إشارات معينة في كتاب المنظوم للشاعر النزاري المعاصر، نزاري قوهستاني، تُفيد أنه ربما قد شاهد الإمام فعلاً في تبريز سنة ١٢٨٠/٦٧٩.[٤٧] أما وفاة الإمام شمس الدين محمد فكانت نحو ١٣١٠/٧١٠، وقد نشب نزاع غامض على وراثته قسَمَ خط الأئمة النزاريين وأتباعهم إلى فرعي قاسم شاه (القاسمشاهي) ومحمد شاه (المحمدشاهي أو المؤمنية). نقل أئمة المحمدشاهية، الذين كانت لهم تابعية مهمة في فارس وسوريا وآسيا الوسطى، مقر إقامتهم إلى الهند منذ وقت مبكر في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، ثم انقطع خطهم قرابة نهاية القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي. والمجموعة النزارية المحمدشاهية الوحيدة الباقية، التي يصل تعدادها إلى نحو ١٥,٠٠٠ نسمة، موجودة اليوم في سوريا حيث يُعرفون محلياً باسم الجعفرية، أي إن الإسماعيلية النزارية بقيت بصورة رئيسية عبر فرعها القاسمشاهي.

كان النزاريون في فارس قد أخفوا أنفسهم أيضاً خلال أزمنة فترة ما بعد آلَموت المبكرة تحت غطاء الصوفية، لكن دون أن يقيموا ارتباطات رسمية مع أي من الطرق الصوفية المنتشرة آنذاك عبر فارس وآسيا الوسطى. سرعان ما حققت هذه الممارسة انتشاراً واسعاً بين الإسماعيليين النزاريين في آسيا الوسطى والسند أيضاً، وما إن هلّ منتصف القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي حتى كانت العلاقات الإسماعيلية – الصوفية قد ترسّخت في العالم الإيراني. إن نوعاً من الاتحاد كان قد ظهر فعلاً بين الصوفية الفارسية والإسماعيلية النزارية، وهم التقليديون الباطنيون المستقلون في الإسلام، الذين كانت لهم صلات قريبة وأسس عقائدية مشتركة. هذا ما يُفسر سبب نظرة النزاريين الناطقين بالفارسية إلى عدد من كبار شعراء فارس الصوفيين، كالشعراء السنائي والعطار وجلال الدين الرومي، على أنهم إخوة لهم في الدين، كما احتفظ النزاريون في فارس وأفغانستان وآسيا الوسطى بأعمال هؤلاء الشعراء، واستمروا في استعمالها في احتفالاتهم الدينية.

لم يلبث النزاريون الفرس المستترون أن تبنّوا جوانب من الطرق الصوفية وأساليب حياتها حتى أكثر ظهوراً وبروزاً، فظهر الأئمة للغرباء، بهذا الشكل، كشيوخ متصوفة أو ما يُسمى البير، فيما تبنّى أتباعهم لقب المريد الصوفي النموذجي.[٤٨] بحلول ذلك الوقت، كان أئمة النزارية من فرع قاسم شاه قد ظهروا في قرية أنجُدان وسط فارس وابتدأوا ما صار يُعرف بإحياء أنجدان في أنشطة دعوتهم.

فترة إحياء أنجُدان

كان أئمة النزاريين القاسمشاهيين، بدءاً بالإمام المستنصر بالله الثاني (ت. ٨٨٥/ ١٤٨٠)، الذي حمل لقب شاه قلندر الصوفي، قد أسسوا مقراً لهم سراً في أنجدان، حيث لا تزال آثار عدد من أضرحتهم محفوظة إلى اليوم.[٤٩] استغل الأئمة المناخ الديني – السياسي المتغير في فارس في فترة ما بعد فارس المغولية، بما في ذلك انتشار الولاء العلوي والميول الشيعية عبر الطرق الصوفية، ليبدؤوا بنجاح إعادة تنظيم نشاطات دعوتهم وتنشيطها بهدف كسب مستجيبين جددٍ ولتأكيد سلطتهم على الجماعات النزارية المتنوعة، خصوصاً في آسيا الوسطى والهند. أخذ الأئمة يستبدلون بالتدريج القادة المحليين بالوراثة بدعاتهم الموالين الخاصين، كما شهدت فترة أنجدان في التاريخ النزاري، التي دامت حتى نهاية القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، إحياء في الأنشطة الأدبية للنزاريين. في سياق العلاقات الصوفية – النزارية إبّان فترة أنجدان، نجد تفاصيل قيّمة محفوظة في كتاب سفر–**نامه** المتضمن وصايا دينية عائدة إلى الإمام المستنصر بالله الثاني.[٥٠] ومن الأعمال العقائدية الأخرى في هذه الفترة، لدينا كتابات أبي إسحاق قوهستاني (ت. بعد ٩٠٤/١٤٩٨) وخيرخواه هراتي (ت. بعد ٩٦٠/١٥٥٣)، وآخرين. اختار العديد من المؤلفين النزاريين في هذه الفترة الأسلوب الشعري وأشكال التعبير الصوفي لإخفاء أفكارهم الإسماعيلية. في العموم، احتفظ النزاريون بتعاليم فترة ألَموت بصورة أساسية، خصوصاً بالصورة التي فُسِّرت بها بعد إعلان القيامة.

شكّل مجيء الصفويين إلى الحكم وتبنيهم الشيعية الإثناعشرية ديناً لدولتهم في عام ٩٠٧/١٥٠١ حدثاً واعداً حتى بفرصٍ أكثر ملاءمة بالنسبة إلى النزاريين.

هذا التفاؤل، كما سبقت الإشارة، لم يعش طويلاً، إذ سرعان ما راح الصفويون وفقهاؤهم يقمعون كل أنواع الصوفية الشعبية وتلك الحركات الشيعية الواقعة خارج حدود الشيعية الإثناعشرية. نال النزاريون حصتهم من هذا الاضطهاد. أُجبر شاه طاهر، وهو الأشهر من بين أئمة فرع محمد شاه، على طلب اللجوء في الهند، وبشّر هناك بشكلٍ من الشيعية الإثناعشرية.[٥١] ما إن تولى شاه عباس الأول الحكم (ح. ٩٩٥-١٠٣٨/١٥٨٧-١٦٢٩)، حتى كان النزاريون الفرس قد نجحوا فعلاً في تبني الشيعية الإثناعشرية على نطاق واسع كصيغة ثانية للتخفي إضافة إلى الصوفية. كانت دعوة الفرع القاسمشاهي من النزارية قد كسبت، مع نهاية فترة أنجدان، ولاء الأكثرية الساحقة من النزاريين، كما صارت الدعوة فعّالة أيضاً في مناطق عدة في شبه القارة الهندية.

في جنوب آسيا، صار المستجيبون الهندوس المنتمون أصلاً إلى طبقة اللوهانا يُعرفون عموماً بالخوجة، وهي كلمة مشتقة من الكلمة الفارسية، خواجا، التي هي لقب فخري بمعنى السيد أو المعلم، وتطابق التعبير الهندي ثاكور المُستخدم محلياً في التخاطب بين اللوهانا. طوّر الإسماعيليون النزاريون الخوجة تقليداً دينياً عرف باسم الستبانث أو "الطريق الصحيح (للنجاة)"، إضافة إلى أدب ولائي عُرف باسم الجنان.[٥٢] يبدو أن عبارة جِنَان (جنان) قد اشتقت من الكلمة السنسكريتية جْنانا بمعنى العلم الديني أو الحكمة. حصل أدب الجنان على مكانة خاصة جداً ضمن جماعة النزاريين الخوجة، وتمّ تناقل هذه الأشعار الشبيهة بالترانيم، وهي التي صُنِّفت بعدد من اللغات الهندية واللهجات المحلية للسند والبنجاب وغجرات، بطريقة شفوية لعدة قرون، قبل أن يجري تدوينها كتابة أساساً بالخط الخوجكي الذي طوّرته جماعة الخوجة النزاريين في السند. أما تأليف ونظم العدد الأعظم من أشعار الجنان، فيُنسب تقليدياً إلى عدد قليل من الدعاة في الهند، الذين يُشار إليهم باسم البير (أو الشيخ).[٥٣]

كان أوائل الدعاة (البير) النزاريين المرسلين من الأئمة إلى الهند قد ركزوا جهودهم في السند (البنجاب اليوم في باكستان). البير (الشيخ) شمس الدين هو أقدم شخصية ارتبطت بأدب الجنان تحديداً مع افتتاح الدعوة النزارية في

جنوب آسيا. بحلول زمن البير صدر الدين، وهو الحفيد الأكبر للبير شمس، صار الشيوخ في الهند يشكلون سلالات وراثية تتولى هذا المنصب. كان البير صدر الدين، المتوفّى قرابة بداية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، قد وطّد أمور الدعوة ونظّمها في الهند، واشتهر أيضاً بأنه بنى أول جماعة – خانه (تعني حرفياً بيت الجماعة)، في السند، لشؤون الخوجة الجماعاتية والدينية. في الهند أيضاً، طوّر الخوجة النزاريون علاقات وثيقة الصلة بالصوفية، فكانت مُلتان وأوتش في السند مقرّي قيادة لطريقتي السهروردية والقادرية الصوفيتين، إلى جانب كونهما مركزين لأنشطة الدعوة الستبانثية. هكذا كان الخوجة قادرين على تمثيل أنفسهم لفترات ممتدة بصفتهم واحدة من الجماعات المتعددة في السند ذات التوجه النسكي، التي عاشت في بيئتي المسلمين ذات الهيمنة السنية والهندوسية.

شهد الخوجة انشقاقات داخلية دورية، فيما ارتد كثيرون إلى الهندوسية أو تحولوا إلى الإسلام السني، الدين المسيطر في المجتمع الهندو - إسلامي المعاصر لتلك الفترة.[٥٤] صارت إحدى تلك المجموعات المنشقة عن جماعة الخوجة الرئيسية في غجرات تُعرف بالإمامشاهية. كان الأئمة النزاريون قد توقفوا خلال فترة إحياء أنجدان عن تعيين أشخاص في منصب البير (الشيخ)، لكنهم حافظوا على اتصالاتهم مع جماعة الخوجة عبر موظفين أدنى مرتبة عُرفوا بالوكلاء. مع ذلك، تبقى غامضة أصولُ الصيغة الخاصة من الإسماعيلية الشيعية المعروفة بالستبانثية مع أدبها الديني وتطورها المبكر، فليس من الواضح، خصوصاً، هل كان تقليد الستبانث أحد نتائج السياسات التحويلية إلى المذهب التي مارسها الشيوخ الأوائل، أو كان يمثل تقليداً تطور تدريجياً على مدى عدة قرون؟

في جميع الأحوال، يمكن النظر إلى الإسماعيلية الستبانثية على أنها تقليد محلي يعكس ظروفاً تاريخية ودينية واجتماعية وثقافية وسياسية خاصة سادت في الهند في العصور الوسطى. وبدليل من أشعار الجنان، يبدو أن الشيوخ حاولوا بذكاء تضخيم جاذبية رسالتهم للحضور الهندوسي من الطبقات الريفية ذات الثقافة المنخفضة بصورة أساسية. من هنا كان تركيزهم على اللهجات العامية

الهندية، وليس على اللغتين العربية والفارسية المستخدمتين لدى الطبقات المثقفة. للأسباب نفسها، استخدموا مصطلحات وأساطير هندوسية لتسهيل تواصل عقائدهم الإسماعيلية مع خرافات وصور ورموز سبق لها أن كانت مألوفة للهندوس. في غضون ذلك، وفي زمن الإمام النزاري القاسمشاهي الأربعين، شاه نزار (ت. ١١٣٤/١٧٢٢)، نقل مقر هذا الفرع من الدعوة النزارية وحُوّل من أنجدان إلى قرية كهك المجاورة، وهي في ضواحي قم ومحلات، الأمر الذي أنهى فعلياً فترة أنجدان وختمها.

في ظل الأحوال المضطربة لفارس في منتصف القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي، وبعد موت السلالة الصفوية الحاكمة والغزو الأفغاني، انتقل أئمة النزارية إلى بلدة شهر بابك في مقاطعة كرمان، وذلك في موقع أقرب إلى طريق الحج للخوجة الذين كانوا يرتحلون آنذاك بانتظام إلى فارس لرؤية إمامهم وتسليمه الواجبات المالية الدينية، العشر أو الداسونذ. كان الخوجة في تلك الفترة، يحتلون أهمية متزايدة في الجماعة النزارية من جهة أعدادهم ومواردهم المالية. في غضون ذلك، كان الأئمة يحققون بروزاً سياسياً في شؤون مقاطعة كرمان. ففي ١١٧٠/١٧٥٦، عيّن كريم خان زند، وهو مؤسس السلالة الزندية الحاكمة في فارس، الإمام الرابع والأربعين، أبي الحسن علي، المشهور أيضاً باسم السيد أبي الحسن كهكي، حاكماً على كرمان. سنحت في هذه الفترة الفرصة لطريقة نعمة الله الصوفية لإحياء دورها في فارس، ولاسيّما في مقاطعة كرمان.

كانت للإمام النزاري علاقات وثيقة مع العديد من قادة طريقة نعمة الله الصوفية البارزين، وقدم الدعم لأنشطتهم في كرمان.[٥٥] عندما توفي الإمام أبو الحسن سنة ١٢٠٦/١٧٩٢، خلفه ابنه شاه خليل الله في منصب الإمامة، واستقر في النتيجة في يزد، حيث تعرض للقتل سنة ١٢٣٢/١٨١٧.

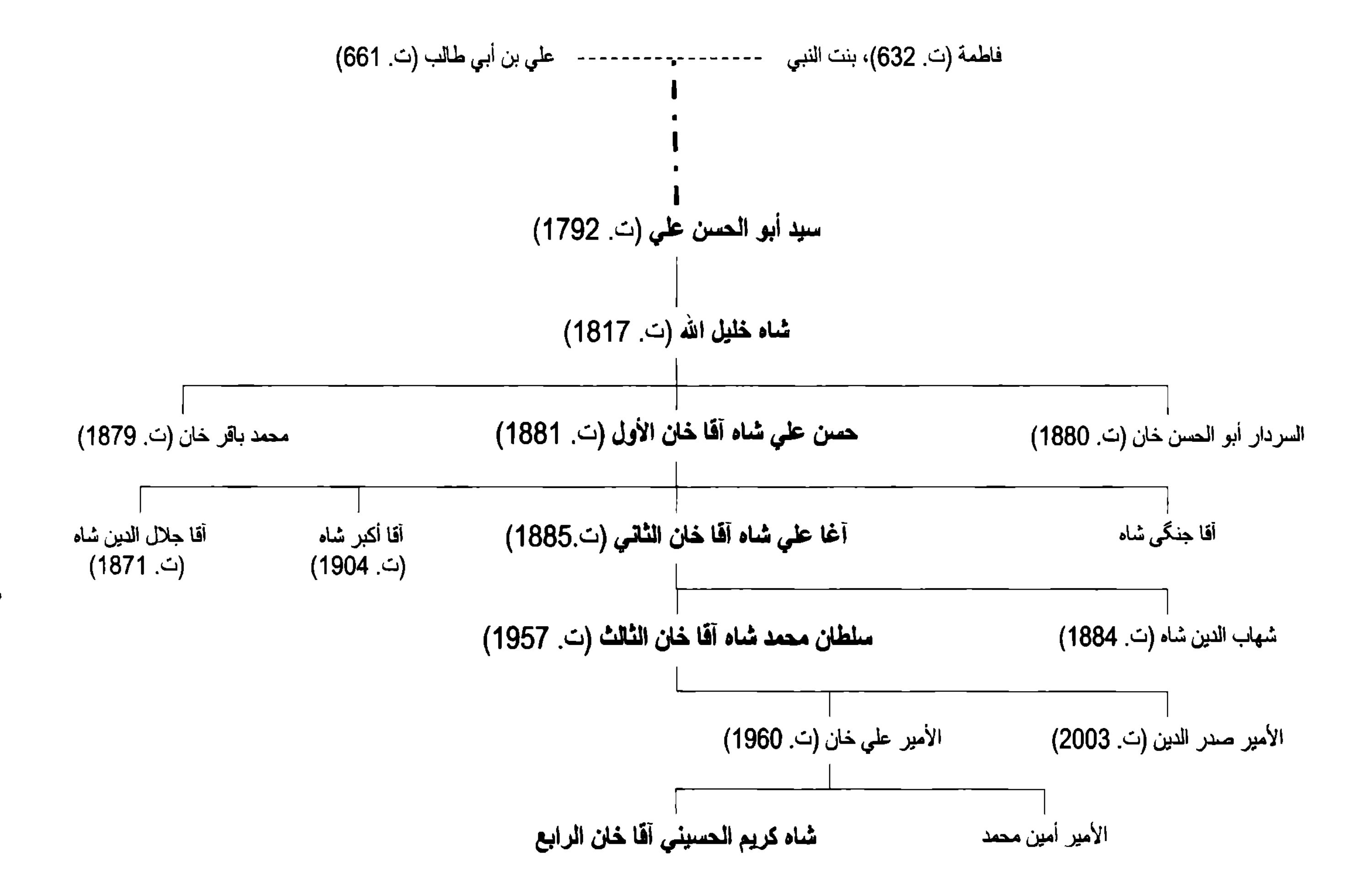
الفترة الحديثة

خَلَفَ شاه خليل الله في منصب الإمامة ولده الأكبرْ حسن علي شاه، الذي عُيّن

في ما بعد في منصب حاكمية قم ومُنح أملاكاً في محلات وهبه إياها فتح علي شاه. يُضاف إلى ذلك، أن ملك فارس القاجاري زوّج الإمام الشاب بإحدى بناته، وأنعم عليه باللقب التشريفي آقا خان، ويعني المالك والسيد. بقي هذا اللقب وراثياً بين خلفاء حسن علي شاه، وهم الأئمة الإسماعيليون النزاريون في الفترة الحديثة.

في ١٢٥١/١٨٣٥، عيّن الملك القاجاري الثالث، محمد شاه، حسن علي شاه، آقا خان الأول والإمام السادس والأربعين، حاكماً على كرمان. عقب ذلك، وبعد مجابهات طويلة ومثيرة للجدل بين الإمام والمؤسسة القاجارية، غادر آقا خان الأول فارس بصورة نهائية في ١٢٥٧/١٨٤١. وبعدما أمضى بضع سنوات في أفغانستان والسند وغجرات وكلكتا، استقر آقا خان الأول في بومباي سنة ١٢٦٥/١٨٤٨، مفتتحاً بذلك الفترة الحديثة في التاريخ الإسماعيلي النزاري.[٥٦] أطلق الإمام النزاري في تلك الفترة حملة واسعة لرسم حدود هوية دينية متميزة لأتباعه من الخوجة والتعريف بها. الإسماعيليون الخوجة لم يكونوا متيقنين دائماً من هويتهم على أساس أنهم استتروا وتخفّوا لفترات طويلة بصفتهم مسلمين سنة وشيعة إثناعشريّين، فيما تأثّر تراثهم الستبانثي بعناصر هندوسية. تحدّت بعض العناصر المنشقة من الخوجة سلطة آقا خان خلال تلك الأحداث وصارت تشكك في هويتها الإسماعيلية الخاصة. بلغت هذه المسائل ذروتها عام ١٨٦٦ عندما تقدّم الخوجة المنشقون بدعوى أمام محكمة بومباي العليا، التي أصدرت حكماً في مصلحة الإمام.[٥٧] ساهم هذا الحكم في تأسيس مكانة الخوجة النزاريين من ناحية قانونية بصفتهم جماعة "شيعية إمامية إسماعيلية". أعادت أكثرية الخوجة تثبيت ولائها للآقا خان الأول وأقرّت بهويتها الإسماعيلية، فيما أقدمت مجموعات أقلية، كما ذكرنا سابقاً، على الانشقاق والانضمام إلى الخوجة من الشيعة الإثناعشريّين.

الجدول ٣.٤ الأئمة الإسماعيليون النزاريون في الأزمنة الحديثة



توفي آقا خان الأول سنة ١٢٩٨/١٨٨١، وخلفه ابنه آقا علي شاه، الذي تولى قيادة النزاريين لأربع سنوات فقط (١٢٩٨- ١٣٠٢/١٨٨١- ١٨٨٥). أما ابن الأخير الوحيد الباقي على قيد الحياة وخليفته في الإمامة، سلطان محمد شاه، آقا خان الثالث، فقاد الإسماعيليين النزاريين لاثنتين وسبعين سنة، وصار مشهوراً على نطاق دولي أيضاً بصفته رجل دولة ومصلحاً مسلماً. بذل آقا خان الثالث جهوداً منتظمة لوضع هوية أتباعه خارج نطاق جماعات دينية أخرى، ولاسيّما الشيعة الإثناعشريّين الذين شكلوا لفترات طويلة غطاء لتخفي الإسماعيليين النزاريين واستتارهم في فارس وغيرها من الأماكن. تمّ توضيح هوية النزاريين في الدساتير الكثيرة التي أصدرها الإمام لأتباعه، ولاسيّما في الهند وباكستان وأفريقيا الشرقية. يضاف إلى ذلك تزايد انخراطه في سياسات إصلاحية كانت تنفع أتباعه والمسلمين الآخرين أيضاً. عمل آقا خان الثالث بهمة وبنشاط لتوطيد جماعته من الإسماعيليين النزاريين وتنظيمهم في جماعة مسلمة عصرية ذات مستويات عالية في التعليم والصحة والرفاه الاجتماعي للرجال وللنساء على حد سواء، وأيضاً لتطوير شبكة من المجالس لإدارة شؤون جماعته.[٥٨] كذلك جعل لمشاركة النساء في الشؤون الجماعاتية أولوية عالية في إصلاحاته، وكان آقا خان الثالث، الذي أسس مقراً لإقامته في أوروبا، قد ترك سيرة مهمة لحياته وأعماله العامة في مذكراته.[٥٩]

عند وفاته في ١٩٥٧، خلف آقا خان الثالث حفيده صاحب السمو الأمير كريم، آقا خان الرابع، المشهور بين أتباعه بمولانا الإمام الحاضر شاه كريم الحسيني، وقد عمل الإمام الحاضر للإسماعيليين النزاريين، وهو التاسع والأربعون في السلسلة وخريج جامعة هارفارد، على توسيع سياسات جده التحديثية بمقدار مهم إضافة إلى تطوير جملة من البرامج والمؤسسات الجديدة الخاصة به من أجل فائدة جماعته. اعتنى آقا خان الرابع، في الوقت نفسه، بمجموعة من القضايا الاجتماعية والتنموية والثقافية التي تهم المسلمين على نطاق أوسع والبلدان النامية عموماً، فأوجد فعلاً شبكة مؤسسات معقدة، يُشار إليها عموماً بشبكة آقا خان للتنمية (AKDN) التي تطبق عدداً من المشروعات في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.[٦٠] اهتم الإمام الحاضر للإسماعيليين النزاريين بتعليم جماعته بصورة

خاصة والمسلمين بصورة عامة. فمن مبادراته الأساسية في حقل التعليم العالي هناك "معهد الدراسات الإسماعيلية"، الذي أسسه في لندن عام ١٩٧٧ للترويج لدراسات إسلامية عموماً وشيعية وإسماعيلية أيضاً، وجامعة آقا خان، التي أقامها في كراتشي عام ١٩٨٥، بأقسامها في الطب والتمريض والتربية إضافة إلى "معهد دراسة الحضارات الإسلامية" ومقره في لندن. وفي ٢٠٠٠، أسس جامعة آسيا الوسطى في طاجكستان بفروعها في بلدان آسيا الوسطى الأخرى، وذلك لمعالجة ولتلبية احتياجات تربوية محددة لمجتمعات تلك المناطق الجبلية. وفي وقت أحدث، أسس "المركز العالمي للتعددية" في أوتاوا في كندا، وذلك للترويج لقيم ولممارسات التعددية في مجتمعات العالم الأوسع المتنوعة ثقافياً.

كرّس آقا خان الرابع، بصفته قائداً مسلماً تقدمياً، الكثير من موارده للترويج لفهم أفضل للإسلام، ليس كمجرد دين له تعابير وتفاسير متعددة فحسب، إنما بصفته حضارة عالمية رئيسية لها تقاليدها المتنوعة أيضاً في المجالات الاجتماعية والفكرية والثقافية. وفي سعيه إلى تحقيق هذه الأهداف، أطلق عدداً من البرامج الابداعية للحفاظ على الإرث الثقافي للمجتمعات الإسلامية وتجديده. المؤسسة القمة هنا هي "أمانة آقا خان للثقافة" (AKTC) التي أنشأها سنة ١٩٨٨ في جنيف، وذلك للترويج للوعي بأهمية البيئة المبنية في السياقين التاريخي والمعاصر، والسعي إلى تحقيق الامتياز في العمارة. يشمل تفويض "أمانة آقا خان للثقافة" اليوم "جائزة آقا خان للعمارة"، من أجل تشجيع منجزات معمارية بارزة في البيئات الإسلامية، وأيضاً برنامج دعم المدن التاريخية لصيانة ولترميم الأبنية والمساحات العامة في المدن التاريخية المسلمة كالقاهرة، حيث أنجزت حديقة الأزهر، ومتحف آقا خان الذي تأسس في تورنتو في كندا.

يُبدي الأمير كريم آقا خان الرابع اهتماماً شخصياً في أعمال جميع هذه المؤسسات، ويُشرف على أنشطتها من مقر سكريتاريته في إيجليمونت، خارج باريس. بحلول عام ٢٠٠٧، أي عندما احتفل الإسماعيليون النزاريون بالذكرى الخمسين لإمامته، كان آقا خان الرابع قد أنجز سجلاً ضخماً من المنجزات ليس بصفته إماماً إسماعيلياً فحسب، إنما قائداً مسلماً له وعيه العميق بمتطلبات الحداثة.

لقد ظهر الإسماعيليون النزاريون، البالغ عددهم نحو عشرة ملايين كأقليات شيعية مسلمة تقدمية في أكثر من خمسة وعشرين بلداً في العالم.[٦١] في كل بلد في آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا وأوروبا وأميركا الشمالية يعيش فيه الإسماعيليون النزاريون كأقليات دينية ومواطنين مخلصين، نجدهم يتمتعون بمستويات مثالية من العيش في الوقت الذي يتمسكون فيه بهويتهم الدينية المميزة.

٥

الزيديون

يمثل الزيديون جماعة رئيسية أخرى من المسلمين الشيعة. إن التأثير العام والتوزع الجغرافي للفرع الزيدي من الإسلام الشيعي، المُسمى على اسم إمامه الرابع، زيد بن علي زين العابدين (ت. ١٢٢/٧٤٠)، هو أكثر تقييداً نسبياً بالمقارنة مع الشيعة الإثناعشريّين والإسماعيليين. والواقع أن إمامة الزيديين الشيعة بقيت مقتصرة، بعد بعض النجاح الأولي في العراق، على منطقة قزوين في فارس الشمالية، وبعدها، وهو الأهم، في اليمن حيث لا يزال الزيديون يعيشون حتى الوقت الحاضر. مع ذلك، انتشرت النشاطات الزيدية بصورة أكبر في الأراضي الإسلامية، ويصل مجمل عدد الزيديين في العالم حالياً، المتمركزين في شمال اليمن، ما بين خمسة إلى عشرة ملايين نسمة. أكد الزيديون دائماً أهمية التعليم الديني، وجعلوه أحد المؤهلات الأساسية لأئمتهم وفقهائهم. نتيجة ذلك، أنتجوا حجماً ضخماً من الأدب الديني على مدى القرون، لا يزال في معظمه مخطوطاً لم يُنشر بعد.[١] يقدّر ما هو موجود فعلياً اليوم من المخطوطات، في الكثير من المجموعات الخاصة في اليمن، بنحو ١٠٠,٠٠٠ مخطوطة زيدية، ومنها كثيرة غير معروفة في عالم البحث والدراسة. من المؤسف أن حملة سلفية، مدعومة من السعودية قد نجحت بصورة متزايدة في الحصول على التراث الأدبي للزيديين اليمنيين وتدميره.

أوائل الزيديين

كما سلفت الإشارة، فإن الفرع الزيدي من الإسلام الشيعي كان قد نشأ وتطور من ثورة زيد الفاشلة.[٢] كان زيد بن علي زين العابدين، المولود سنة ٧٥/٦٩٤، أصغر بنحو ثمانية عشر عاماً من أخيه غير الشقيق الإمام محمد الباقر، الذي صار شيخاً للفرع الحسيني من الأسرة العلوية عقب وفاة والدهما، الإمام علي بن الحسين زين العابدين نحو ٩٥/٧١٤. وبينما أقرّت أكثرية الشيعة الإماميين بمحمد الباقر إماماً لها، فإن زيداً اكتسب شهرة أيضاً بسبب علمه الديني وروايته الأحاديث نقلاً عن أبيه والإمام الباقر وآخرين. في أعقاب ذلك، اتصل الشيعة الكوفيون، الذين لم يفقدوا الأمل باقتلاع الحكم الأموي، بزيد وتعهدوا له بدعم هائل إذا ما أراد النهوض في وجه الأمويين، كما تلقى تعهدات بالدعم من أماكن أخرى في العراق. لكن، ما إن نشبت المعركة في النهاية سنة ١٢٢/٧٤٠، حتى كان جزء صغير من الأعداد المتوقعة، وهو ما ينسجم مع توصيف أهل الكوفة، يستجيب لدعوة زيد إلى حمل السلاح. في مجريات الأحداث، سُحقت الثورة في الكوفة بوحشية، وقُتل زيد، الأمر الذي يذكرنا بمصير جده، الحسين بن علي بن أبي طالب.[٣] في أعقاب هذه الثورة، أمر الخليفة الأموي هشام جميع الطالبيين البارزين (الذين ضموا ذرية علي والأبناء الآخرين لأبي طالب) بإدانة زيد علناً والنأي بأنفسهم عن كل النشاطات المناوئة للأمويين.

تفاصيل قليلة هي ما نعرفها بيقين حول تعاليم زيد ومؤيديه الأصليين، ممن انتموا إلى شيعة الكوفة الأوائل الذين كانت لهم بحدّ ذاتهم آراء سياسية متشددة عموماً، لكنها معتدلة دينياً. في هذا الخصوص، يمكن إضافة أنه بينما كان زيد يُحضّر لثورته، سحب قسم من شيعة الكوفة وعدهم بمساندته لأنه رفض إعلان إدانة غير مشروطة للخلفاء الأوائل السابقين لعلي. سُمي هؤلاء بالرافضة، وحولوا ولاءهم إلى ابن أخي زيد، جعفر الصادق، إمام الشيعيين الإماميين في تلك الفترة. تفتقر روايات لاحقة، رأت أن زيداً مرتبط بواصل بن عطاء (ت. ١٣١/٧٤٨) أحد المؤسسين المشهورين لمذهب المعتزلة، إلى أسس صحيحة تقوم عليها. وكما سلفت الإشارة، لم تكن المواقف العقائدية لأوائل الشيعة والمعتزلة متوافقة خلال تلك الفترة المبكرة؛ ولم

تأثر الشيعية الزيدية بتعاليم المعتزلة، كالإمامية، إلا في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

الحركة الزيدية التي كانت ستتبلّور في النتيجة لتصير الفرع الزيدي من الشيعية تطوّرت ونشأت من ثورة زيد. تولى قيادة الحركة في البداية الابن الأكبر لزيد، يحيى، الذي شارك في ثورة والده، وكان قد نجا بنفسه وهرب من الكوفة إلى خراسان، وركّز نشاطاته في تلك المنطقة الشرقية النائية والبعيدة عن مركز الإدارة الأموية. كان يحيى، الذي عُدَّ واحداً من أئمة الزيدية، علوياً من جهة أمه أيضاً، لأنها كانت إحدى بنات أبي هاشم بن محمد بن علي. في جميع الأحوال، وجد يحيى بعض التأييد بين الشيعة المحليين المنفيين إلى خراسان من قبل على أيدي حكام العراق الأمويين. تعرض يحيى، بعد ثلاث سنوات من الجهود العقيمة، للهزيمة أمام قوات حاكم خراسان الأموي، نصر بن سيار، وقُتل في المعركة قرب جُزجان في ١٢٥/ ٧٤٣.[٤] صار الانتقام لمقتل زيد وولده يحيى أحد شعارات الحركة العباسية التي كانت تعمل آنذاك على الاستفادة من تطلعات الشيعة واستغلال طموحاتهم، بل إن العباسيين نجحوا فعلاً في اجتذاب بعض الزيديين إلى حركتهم الخاصة دون أي دعمٍ واضح لقضية هؤلاء الشيعية المحددة.

تولى قيادة أوائل الزيديين، عقب ذلك، محمد بن عبد الله بن الحسن المُثنّى، المشهور بالنفس الزكية (ت. ١٤٥/٧٦٢)، ويحيى، ابن أخي زيد الأصغر، عيسى بن زيد (ت. ١٦٦/٧٨٣)، ثم أحمد بن عيسى بن زيد (ت. ٢٤٧/٨٦١)، إلى جانب آخرين أقرّ بهم الزيديون أئمة لهم. شاركت مجموعات من الزيديين خلال الأزمنة المبكرة للعباسيين في عدد من الثورات العلوية الفاشلة، ومعظمها علوية حسنية، في الحجاز والعراق وأمكنة أخرى. من بين مثل تلك الثورات التي حظيت بتأييد من الزيديين الكوفيين، تجدر الإشارة إلى التي قام بها محمد النفس الزكية الحسني وشقيقه إبراهيم ضد الخليفة المنصور في المدينة والعراق سنة ١٤٥/٧٦٢، والحسين بن علي صاحب فخّ الحسني في المدينة سنة ١٦٩/٧٨٦، ويحيى بن عبد الله الحسني في الديلم سنة ١٧٦/٧٩٢، ومحمد بن إبراهيم طباطبا الحسني، المشهور بابن طباطبا، في الكوفة سنة ١٩٩/٨١٥، ومحمد بن القاسم الحسيني صاحب الطالقان

في خراسان سنة ٢١٩/٨٣٤، ويحيى بن عمر بن يحيى الحسيني في الكوفة سنة ٢٥٠/٨٦٤. مع ذلك، اقتصرت أنشطة الزيديين التمردية منذ منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي على المناطق الجبلية النائية في الديلم شمال فارس، وفي اليمن، بعيداً عن مراكز السلطة العباسية وإداراتها في العراق. لم يمض وقت طويل حتى نجح الزيديون بالفعل في إنشاء دولتين على أراضٍ مهمة في تلك المنطقتين.

كانت الشيعية الزيدية قد تشكلت بداية خلال القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي نتيجة اندماج تيارين في الشيعية الكوفية عُرفا في أدب الفرق، مع تابعيتهما الشيعيتين، بالبترية وبالجارودية، ويُشار إليهما أيضاً بالزيديين "الضعاف" والزيديين "الأقوياء"[٥] على التوالي. تركز اختلاف الفريقين بصورة أساسية حول شرعية حكم (إمامة) الخلفاء السابقين لعلي، وحول أهمية العلم الخاص المنسوب إلى أهل البيت. إن تسمية البترية ربما كانت مشتقة من كنية "الأبتر" لشخص يقترب اسمه من كثير النوّى ويُشير إلى رفض المجموعة وبترها الحقوق الشرعية لأهل البيت. يبدو أن البترية كانوا في الأصل مجموعة شيعية معتدلة رفضت الاعتراف بشقيق زيد، الباقر، لأنهم تشككوا بخصوص بعض جوانب تعاليمه. اعتقدت البترية، بصفتها الفئة المعتدلة من الزيدية المبكرة، بصحة خلافة أول خليفتين، أبي بكر وعمر، ورأت أنه رغم كون علي الأفضل من بين المسلمين لخلافة النبي، فإن خلافة من سبقه من المفضولين كانت صحيحة لأن علياً نفسه كان قد بايعهما. في ما يتعلق بخلافة الخليفة الثالث عثمان (٢٣- ٣٥/ ٦٤٤-٦٥٦)، كانت المسألة أكثر تعقيداً. فالزيديون البتريون إما أنهم امتنعوا عن إصدار حكم حولها، وإما أنهم أنكروا السنوات الست الأخيرة من خلافته.

بالمقابلة مع الجارودية، لم تنسب البترية أي علم ديني خاص إلى أهل البيت، أو العلويين، لكنهم قبلوا العلم (والحديث) المروي والمنتشر بين الأمة المسلمة، كما أفسحوا المجال لاستخدام النظر الفردي (الاجتهاد أو الرأي) في المسائل الدينية من أجل إقامة القواعد الشرعية. هكذا تكون البترية قد انتمت إلى مذهب المحدثين الكوفيين في ما يتعلق بعقائدها الشرعية. بالفعل، فقد ارتبطت البترية بمذهب المحدثين في الكوفة بصورة وثيقة، وعندما تم استيعاب الأخير في السنية في منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، اختفى تقليد الزيدية البترية أيضاً. منذ ذلك الحين،

سادت آراء الجارودية في الإمامة في الشيعية الزيدية، لكن الاختلاف الفقهي بين تياري الزيديين "الضعاف" و"الأقوياء" استمر في الوجود؛ وتعاليم القاسم بن إبراهيم الفقهية المبنية على مذهب المحدثين غير الشيعة في المدينة هي التي سادت في اليمن. على العموم، فإن أوائل البترية أيدوا زيداً بن علي لأنه شاركهم أساساً آراءهم بخصوص أول خليفتين.

أما الجارودية، المسماة على اسم أبي الجارود زياد بن المنذر الذي كان في البداية أحد أصحاب الإمام محمد الباقر، فقد تبنَّت بعض الآراء العقائدية الأكثر راديكالية للإماميين الشيعة كما شرحها الباقر وغيره. هكذا فقد رفضوا شرعية خلافة الخلفاء الذين سبقوا علي، واعتقدوا بأن النبي نفسه كان قد نصَّ على علي بموجب أحكام النص وسماه وصياً له، وبصورة ضمنية خليفته. لذلك، فإن أكثرية صحابة النبي قد ضلّت عندما قصّرت في تأييدها إمامة علي الشرعية. نتيجة هذا، رفضت الجارودية الاعتراف بالأحاديث المروية من أولئك الصحابة والمحدثين السنة كمصادر للفقه، ولم تقبل إلا تلك التي رواها الفاطميون العلويون (من الحسنيين والحسينيين). كذلك نسبت الجارودية علماً أسمى إلى أهل البيت في المسائل الدينية، لكنهم بالمقابلة مع الإماميين، لم يحصروا سلطة التعليم الفقهي في أئمتهم فقط، إنما قبلوا في المبدأ تعليم أي فرد من أهل البيت من أصحاب الكفاءة في التعليم الديني.[٦]

بحلول القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كانت العقيدة الزيدية المتأثرة بعناصر من الجارودية والمعتزلة قد صارت عموماً في صيغتها شبه النهائية. كان الزيديون أقل تطرفاً من الشيعة الإماميين في إدانتهم الخلفاء الأوائل والجماعة المسلمة عموماً، ولم يحصروا في البداية الأئمة الشرعيين بالمتحدرين من علي. فقبل موت الأمويين، قدم الزيديون الكوفيون دعمهم إلى عبد الله بن معاوية، الحفيد الأكبر لجعفر بن أبي طالب، شقيق علي. كان جعفر الطالبي، الذي كانت له تابعيته الشيعية المعروفة باسم الجناحية، قد قاد آخر ثورة فاشلة ضد الأمويين بين أعوام ١٢٧- ١٣٠/٧٤٤-٧٤٨.[٧] نجد في وقت متأخر يصل إلى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي أن مجموعة زيدية عُرفت بالطالبية كانت لا تزال قائمة، وهؤلاء اعترفوا بصلاحية جميع المتحدرين من أبناء أبي طالب، والد علي، لتولي إمامتهم. مع ذلك، رأت أكثرية

الزيديين أن الفاطميين العلويين، المتحدرين من الحسن والحسين، هم وحدهم من يصلحون لتولي الإمامة، واعتقدت بأن الأئمة الثلاثة الأوائل، علي والحسن والحسين، كانوا أئمة بموجب نص من النبي، لكن النص كان خفياً وغير جلي، لذلك كان من الواجب تقصّي المعنى المقصود بالبحث والاستكشاف. بعد الحسين بن علي، صار أي سليل مؤهل من ذرية الحسن والحسين قادراً أن يدعي الإمامة لنفسه إذا ما كان مستعداً للخروج في ثورة مسلحة ضد الحكام المغتصبين، وأن يدعو الناس إلى كسب ولائهم. تم تأكيد العلم الديني والقدرة على الاجتهاد والتقوى، إضافة إلى النسب العلوي، ضمن الشروط المؤهلة للإمامة؛ فصار العديد من أئمة الزيديين، نتيجة لذلك، من أصحاب التعليم الديني العالي والعلماء الباحثين الذين ألفوا الكتب والرسائل الدينية والفقهية. ومع أن الزيديين عموماً لم يروا أئمتهم محميين إلهياً ومعصومين عن الخطأ والإثم، فإنهم نسبوا مثل هذه العصمة في وقت لاحق إلى الأئمة الثلاثة الأوائل.

إن لائحة أئمة الزيدية لم تصر ثابتة ومحددة تماماً، مع أن العديد من الأئمة حصلوا على قبولٍ جماعي. لقد مرت فترات لم يوجد فيها أي إمام زيدي فعلاً، كما مرت فترات أخرى كان فيها عملياً أكثر من إمام زيدي واحد. بسبب المتطلبات العالية في ما يخص التعليم الديني، فإن الزيديين غالباً ما ميزوا الحكام والمدّعين العلويين بمنحهم صفة الدعاة أو الأئمة بصلاحيات مقيدة ومحددة، وسمّوهم المحتسبين أو المقتصدة، تمييزاً لهم عن الأئمة أصحاب السلطة والمرجعية، الذين سمّوهم السابقين.

كائناً ما يكون الأمر، عالج الزيديون عقيدة الإمامة وصاغوها بطريقة وضعت الشيعية الزيدية بوضوح خارج الشيعية الإمامية وفرعيها الإثناعشرية والإسماعيلية. انسجاماً مع ما سبق ذكره من نقاط، لم يعترف الزيديون بخط وراثي من الأئمة، ولم ينسبوا أي أهمية إلى مبدأ النص، الذي هو مركزي بالنسبة إلى العقيدة الإمامية؛ الزيديون كانوا مستعدين في البداية لقبول أي شخص من أهل البيت إماماً لهم، لكنهم حصروا الأئمة في ما بعد بالعلويين الفاطميين، من ذرية الحسن والحسين. ووفقاً لعقيدة الزيديين، إذا ما أراد إمام الحصول على اعتراف الآخرين بادعاءاته، فما عليه سوى الخروج علناً والسيف في يده إذا لزم الأمر، إضافة إلى تحقيق شرط توافر العلم الديني وبعض المؤهلات الأخرى. من هنا، لم يكن الزيديون مستعدين للإقرار بمدّعين

للإمامة مسالمين ومستكينين، وطبقاً لذلك لم يعترفوا بوالد زيد، علي بن الحسين زين العابدين، ولا بشقيق زيد، محمد الباقر بصفة أئمة. للأسباب نفسها، وبالمقابلة مع الإثناعشريّين والإسماعيليين، استثنى الزيديون إمامة القاصرين ورفضوها إلى جانب رفضهم فكرة الغيبة الإيسكاتولوجية لإمام/مهدي ولرجعته مستقبلاً، بل إن الميول المهدوية برمّتها بقيت ضعيفة حقيقة في الشيعية الزيدية.

وبما أنهم شددوا على مسألة السياسات النشطة، فإن موضوع ممارسة التقية صار غريباً بالنسبة إلى التعاليم الزيدية، لكنهم طوروا في المقابل عقيدة الهجرة في اليمن، حيث اعتقدوا بوجوب الهجرة من الأراضي الخاضعة لحكام ظالمين من غير الزيديين. من الواضح أن الزيديين أسسوا هذا الواجب على الأمر القرآني للمسلمين الأوائل للهجرة من أراضي الكفار الوثنيين. كان عدد من الأئمة الزيديين الأوائل قد كتبوا رسائل حول هذا الواجب أشهرها كتاب **الهجرة** للإمام الزيدي أبي القاسم إبراهيم الرسّي، وهو جدّ مؤسس الإمامة الزيدية في اليمن. تطور تعبير "هجرة" في قرون لاحقة ليُشير إلى أي موضع آمن أو دار للهجرة حيث يستطيع الزيديون المحليون العيش طبقاً لشريعتهم الخاصة دون التعرض لصعوبات خارجية.[٨]

في مجال العلوم الإلهية (ثيولوجيا)، كانت الزيدية الكوفية، بما أنها من أوائل الإمامية، تؤمن بالجبر وتعارض بشدة القدر وآراء المعتزلة، مع أنها أقرت ببعض المسؤولية للناس عن أعمالهم. رفض الزيديون أيضاً القول بعقيدة الطبيعة المخلوقة للقرآن، لكنهم طوروا في ما بعد علاقات وثيقة، بصورة مشابهة للإمامية، مع مذهب الكلام الديني العقلاني للمعتزلة. كان الأئمة الزيديون وعلماؤهم قد تبنّوا عملياً، بحلول القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، جميع مبادئ المعتزلة الأساسية، بما فيها العقوبة غير المشروطة للآثم غير التائب، وهو مبدأ رفضه الإثناعشريون والإسماعيليون الذين اعتقدوا بالدور الحيوي للإمام بصفته شفيعاً لأتباعه، كما يختلف الزيديون مع المعتزلة بصورة رئيسية حول مؤهلات الإمام وطريقة اختياره.

في موضوع الفقه والتشريع، اعتمد الزيديون بداية على تعاليم زيد بن علي نفسه وغيره من أوائل المرجعيات العلوية كمحمد الباقر وجعفر الصادق ومحمد النفس الزكية، واعتمدوا أيضاً على الإجماع المُدّعى لأهل البيت. بحلول القرن الثالث

الهجري/التاسع الميلادي، كانت أربعة مذاهب زيدية قد ظهرت على أساس من تعاليم أربع مرجعيات زيدية، هم تحديداً: أحمد بن عيسى بن زيد (ت. ٢٤٧/٨٦١) والقاسم بن إبراهيم الرسّي (ت. ٢٤٦/٨٦٠) مؤسس المذهب الذي ساد لاحقاً في اليمن ولدى فئة من زيدية منطقة قزوين، والحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد، ومحمد بن منصور المرادي (ت. قرابة ٢٩٠/٩٠٣) وهو الأول بين علماء الزيدية المعاصرين من أهل الكوفة. تم الوصف لهذه المذاهب في كتاب **الجامع الكافي** من تأليف أبي عبد الله محمد بن علي العلوي الزيدي الكوفي (ت. ٤٤٥/١٠٥٣)، وهو تلخيص للعقائد الفقهية للمرجعيات الزيدية الأربعة المُعترف بها آنذاك.[٩]

الزيديون في مقاطعة قزوين في فارس

كانت المقاطعات الساحلية على طول الشواطئ الجنوبية لبحر قزوين في شمال فارس قد قاومت انتشار الإسلام فيها لبعض الوقت. العديد من سكان هذه المقاطعات، ولاسيّما في جيلان وطبرستان، المحميين بسلسلة جبال البورز، استمروا في انتمائهم إلى الزرادشتية. حتى في ما بعد، عندما حقق الإسلام نجاحاً أكبر في المنطقة، فإن سلالات حاكمة محلية كثيرة، كالإسبهبادية الدابويدية الزرادشتية والبويهية السنية (ثم الإثناعشرية في ما بعد) والزيارية السنية والجُستانية الشيعية، تمتعت كلها بدرجات متفاوتة من الاستقلال عن سلطة الخلافة. كانت هذه المنطقة بكاملها تقريباً تُسمى في العصور الوسطى الديلم، وقد وفّرت ملجأً آمناً للعلويين، الذين كانت التواريخ الفارسية تُشير إليهم بالسادة العلويين، ولآخرين ممن ثاروا ضد السلطة المركزية للخلافة. منذ العقود الأولى للقرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، صارت طبرستان (مازندران اليوم)، الأكثر كثافة بالسكان بين المقاطعات القزوينية وعاصمتها آمول، ضمن النطاق التقني لسلطة الطاهريين، وهم حكام خراسان بالوراثة باسم العباسيين.

انتشرت الشيعية الزيدية بأسلوب محدود أصلاً في الديلمان (المعروفة برودبار أيضاً) على يد العلوي الحسني يحيى بن عبد الله، وهو الأخ الأصغر كثيراً وغير الشقيق لمحمد النفس الزكية. كان يحيى قد تتلمذ على يدي الإمام جعفر الصادق ويُنسب إليه

فضل تحويل عدد من الديالمة إلى الإسلام. في جميع الأحوال، وصل يحيى بن عبد الله إلى الديلمان سنة ٧٩١/١٧٥، وفي السنة التالية أقام ثورة ضد الخليفة العباسي هارون الرشيد بدعم بعض مؤيديه من الزيديين الكوفيين. وجد يحيى حماية له في الديلمان في شخص جُستان، وهو مؤسس السلالة الجُستانية الحاكمة هناك، ولكن يحيى، المُعترف به إماماً زيدياً، أُجبر في النهاية على الاستسلام للعباسيين، وقُتل في سجنٍ في بغداد سنة ٨٠٣/١٨٧.[١٠] عملت نشاطات يحيى على تمهيد الطريق لمدّعين علويين آخرين للإمامة الزيدية من أجل البحث لهم عن ملجأ في منطقة قزوين، والمساعدة في نشر الشيعية الزيدية بين سكان طبرستان وجيلان والديلمان. منذ ذلك الوقت، صارت الشيعية الزيدية والحكم العلوي أمرين متلازمين في المقاطعات الجبلية لمنطقة قزوين. تشكل تواريخ مختلف المقاطعات القزوينية في العصور الوسطى، مع تراجم وسير أئمة المنطقة وحكامها من العلويين الزيديين، مصادر أساسية للمعلومات حول تاريخ الشيعية الزيدية في شمال فارس.[١١]

أما الدعوة الفعّالة إلى الشيعية الزيدية في منطقة قزوين، فكانت على أيدي جماعة من الأتباع المحليين للإمام الزيدي القاسم بن إبراهيم الرسّي (ت. ٨٦٠/٢٤٦) خلال حياته. كان هذا الإمام الحسني العلوي، الذي يصنّف على أنه مؤسس المذهب الديني والفقهي السائد في اليمن بين الزيديين اليمنيين، قد عاش وعلّم في جبل الرسّ قرب المدينة. لم تكن تعاليم القاسم بن إبراهيم الدينية والفقهية، التي مثّلت خروجاً على عقائد الزيديين الكوفيين الأوائل، على توافق مع مبادئ المعتزلة إلا بصورة جزئية. مع ذلك، مهّدت عقائده السبيل لتبنّي أتباعه من الزيديين اللاحقين الكلام المعتزلي.[١٢] تمّ إدخال تعاليم هذا الإمام الزيدي إلى منطقة قزوين على أيدي أتباع محليين في طبرستان الغربية، ولاسيّما في رويان وكالار وتشالوس. نتيجة ذلك، انتشرت الشيعية الزيدية المبنية على تعاليم الإمام القاسم بصورة أساسية من رويان غرباً إلى الديلمان وجيلان أيضاً.

وطّد زيديو طبرستان الغربية مركزهم على وجه السرعة إلى حدٍّ ما، كما توجهوا إلى العلويين الزيديين عام ٨٦٤/٢٥٠، أي عندما ثار سكان رويان ضد الحكم الطاهري، طلباً للمساعدة، ودعوا العلوي الحسني الحسن بن زيد، الذي كان يعيش في الري،

ليتولى قيادتهم. تمكن الحسن، الذي تبنّى لقب الداعي إلى الحق، من السيطرة بسهولة على طبرستان وانتزاعها من حاكمها الطاهري، سليمان بن عبد الله، وتأسيس الدولة العلوية الزيدية الأولى هناك متخذاً من بلدة آمول عاصمة له. تعرض الحسن بن زيد في ما بعد للطرد من طبرستان لمدد وجيزة في ثلاث مناسبات منفصلة على يد الطاهريين والقائد العباسي مفلح ويعقوب بن الليث، وهو مؤسس السلالة الصفّارية الحاكمة. لكنه، في كل مرة، كان يجد ملجأ له في جبال الديلمان، ثم ينجح، بمساعدة من الديالمة وملوكهم الجُستانيين، في إعادة تأسيس حكمه في طبرستان ومدّه شرقاً إلى جورجان. كان الجُستانيون يحكمون من وادي رودبار في الديلمان، وقيل أن أحدهم بنى سنة ٢٤٦/٨٦٠ قلعة آلَموت التي ستصير مركزاً للدولة الإسماعيلية النزارية في فارس.

استعان عدد من أقرباء الحسن بقوته ليحققوا سيطرة مؤقتة لأنفسهم على الري وزنجان وقزوين وقوميس في فارس. كان مؤسس الحكم العلوي في طبرستان عالماً ضليعاً أيضاً، وذُكر أنه ألف كتباً في الفقه والإمامة، لكنها فقدت. في ما يتعلق بسياسته الدينية، أيّد الحسن بن زيد رسمياً شعائر الشيعة وفقههم إلى جانب علم الكلام المعتزلي. توفي الحسن بن زيد، الذي يُطلق عليه أيضاً لقب الداعي الكبير، في آمول سنة ٢٧٠/٨٨٤، بعدما سمّى شقيقه محمداً خلفاً له.[١٣]

حمل محمد بن زيد أيضاً لقب الداعي إلى الحق، إضافة إلى اشتهاره عموماً بلقب الداعي الصغير، وسار على نهج سياسة شقيقه الدينية، واستخدم شخصيتين من كبار علماء الكلام المعتزلة كاتبين له في إدارته، ولكن الزيديين اللاحقين لم يعترفوا بالشقيقين العلويين، الحسن ومحمد بن زيد، إمامين كاملين بسبب وجود شكوك في عدالة حكمهما. من الواضح أن العلويْن اتخذا إجراءات صارمة ضد علماء السنة المحليين ممن لم يرتاحوا لعقائدهما الشيعية. والجدير بالإضافة أن تعاليم الحسن بن زيد أخفقت في إحداث أي أثر في تقليد الزيديين في منطقة قزوين، ولكن محمد بن زيد حقق شعبية عامة بين الشيعة لترميمه وتجديده مقامي الإمامين علي والحسين في العراق عقب تدميرهما بأوامر من الخليفة العباسي المتوكل (ح. ٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١)، كما اشتهر بكرمه اتجاه العلويين المقيمين خارج نطاق سيطرته.

كان حكم محمد بن زيد، الذي دام قرابة ستة عشر عاماً، قد واجه تحديات متنوعة بدءاً باغتصاب عديلٍ له الحكمَ في آمول لعشرة أشهر قبل الإطاحة به على يد محمد. وفي ٢٨٣/٨٩٦، احتل محمد بن زيد نيسابور لمدة وجيزة قُرئت الخطبة خلالها باسم العلويين قبل طرده منها على يد عمرو بن الليث الصفّاري، ثم لم يلبث أن تعرض للهزيمة في معركة مع جيش للسامانيين قرب جورجان وقُتل نتيجتها سنة ٢٨٧/٩٠٠، ثم رُحّل ولي عهده، زيد، إلى بخارى وخضعت طبرستان لحكم السامانيين. هكذا وصل حكم العلويين الزيديين طبرستانَ إلى نهايته، بصورة مؤقتة على الأقل، واستمرت طبرستان تخضع لحكم الأمراء السامانيين، الذين أعادوا الإسلام السني إلى المنطقة لمدة ثلاثة عشر عاماً عقب وفاة محمد بن زيد.

بعد ذلك، أعيد تأسيس الحكم العلوي الزيدي في طبرستان سنة ٣٠١/٩١٤ على يد علوي حسيني يدعى أبو محمد الحسن بن علي الأطروش، المشهور بالناصر للحق وكذلك بالناصر الكبير. كان هذا الحسيني من المدينة في الأصل قبل انضمامه إلى حاشية الشقيقين العلويين في طبرستان ومشاركته في المعركة التي قُتل فيها محمد بن زيد. عاش الأطروش، عقب ذلك، في جيلان والديلمان لعدة سنوات وقاد حملتين فاشلتين لاستعادة السيطرة على طبرستان من السامانيين بمساعدة من الملك الجُستاني، جُستان الثالث بن مرزُبان. في ذلك الوقت، كانت مناطق ساحلية كثيرة في الديلمان وجيلان لم تعتنق الإسلام بعد، فراح الأطروش ينشر الإسلام والشيعية الزيدية بنجاح في تلك المناطق، ولاسيّما بين الديالمة في شمال جبال البورز والجيلانين المقيمين إلى الشرق من سفيدرود، وقد اعترف به هؤلاء المستجيبون من الديالمة والجيلانيين إماماً لهم بلقب الناصر للحق.

صار الناصر في الحقيقة مؤسساً لمذهب متميز من الشيعية الزيدية في منطقة قزوين الغربية، فكانت تعاليمه الفقهية والشرعية تعكس اجتهاده الخاص، وهو العالم المتمكن وصاحب مؤلفات كثيرة في الكلام والفقه، لذلك، فقد اختلفت قليلاً عن عقيدة الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، التي سبق أن تبنّاها زيديو رويان وطبرستان الغربية. في ما يتعلق بعلم الكلام، كانت عقائده شبيهة بعقائد القاسم بن إبراهيم، لكنه كان أقرب إلى التراث الزيدي الكوفي المبكر، وفي أحيانٍ كثيرة، إلى العقائد الشيعية

الإمامية، عندما كان الأمر يتعلق بالفقه والعبادات بوجه خاص. طبقاً لذلك، تبنّى الناصر الأحكام الإمامية المتعلقة بالطلاق وبالإرث وبطهارة القدمين (المسح على الخفين). ومن جهة أخرى، رفضت الجماعات الزيدية بأكملها، كالإسماعيليين، الزواج المؤقت (أو زواج المتعة) الذي مارسه الشيعة الإماميون الإثناعشريون.

انقسم زيديو منطقة قزوين منذ ذلك الحين إلى مذهبين وجماعتين متنافسين اشتهرتا باسمي مؤسسيهما، الناصرية، وتركزت في شرقي جيلان ومعظم أنحاء الديلمان، والقاسمية في طبرستان الغربية ورويان بصورة أساسية. سادت حالة من الخصومة والعداء بين جماعتي الزيدية في منطقة قزوين، اللتين غالباً ما أيدتا أئمة أو دعاة أو أمراء مختلفين، وحملت هذه المنافسة مضامين سياسية أوسع ازدادت تعقيداً بالاختلافات العرقية بين الديالمة والجيلانيين إضافة إلى الارتباطات الوثيقة التي كانت قائمة بين قاسمية منطقة قزوين وزيدية اليمن.

كان يحيى بن الحسين الهادي إلى الحق، أحد أحفاد القاسم بن إبراهيم ومؤسس دولة زيدية في اليمن سنة ٢٨٤/٨٩٧، وخلفاؤه في الإمامة الزيدية قد تبنّوا عقيدة القاسم وطوروها. صار الزيديون القاسميون في منطقة قزوين يتطلعون في النتيجة إلى تلقي الهداية من أئمة زيدية اليمن عموماً. لم يلبث العداء المذهبي الزيدي، الذي استطال زمنياً في منطقة قزوين، أن توقف قرابة منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي عندما أعلن أبو عبد الله محمد المهدي لدين الله (ت. ٣٦٠/٩٧٠)، الإمام القاسمي الزيدي الحاكم من هَوسم في جيلان، أن عقائد كلا المذهبين صحيحة بصورة متساوية. صار هذا الحكم مقبولاً عموماً بين زيدية قزوين الذين واصلوا انقسامهم، مع ذلك، من جهة انتمائهم إلى أحد المذهبين.

في غضون ذلك، قاد الناصر الأطروش جيشاً من أتباعه ودخل طبرستان سنة ٣٠١/ ٩١٤، ونجح هذه المرة في إلحاق الهزيمة بالسامانيين هناك. عمد الناصر، عقب ذلك، إلى تأسيس مركزٍ له في آمول، فكان ذلك إيذاناً بافتتاح فترة ثانية من الحكم الزيدي العلوي في طبرستان. والجدير بالملاحظة أن جيش الناصر ضمّ بويهيين من الديالمة نهضوا إلى الشهرة للمرة الأولى؛ وأن الأمير الساماني المعاصر لتلك الفترة، وهو نصر الثاني بن أحمد الذي بدأ حكمه في السنة نفسها (٣٠١/٩١٤)، سيتحول

إلى الفرع القرمطي المنشق من الإسماعيلية على يد الداعي النسفي (ت. ٩٤٣/٣٣٢).

توفي الناصر الأطروش في آمول سنة ٩١٧/٣٠٤ ودُفن هناك، ورأى فيه الزيديون اللاحقون على المستوى العالمي واحداً من أئمتهم. أمضى الزيديون الناصريون في المناطق القزوينية قروناً عدة وهم يحجون إلى آمول لزيارة مقام الناصر، كما حافظوا على ارتباطات وثيقة مع ذريته العلوية الناصرية، التي تلقبت كلها بلقب الناصر، وفضّلوها على بقية العلويين للترشح لمنصب إمامتهم. الأمر اللافت هو أن المؤرخ البارز من تلك الفترة، أبا جعفر محمد الطبري (ت. ٩٢٣/٣١٠) السني المذهب والمواطن من آمول، أشاد بذكر هذا الحاكم الزيدي العلوي العالم، مقرظاً عدالته وأسلوب حياته المثالي.[١٤]

في زمن الناصر الأطروش، عاش في قزوين علويون كثيرون، من الحسنيين والحسينيين معاً، بمن فيهم العديد من أقربائه القريبين. وانسجاماً مع رغبات مؤيديه من الزيديين في طبرستان، عيّن الناصر قائد جيشه، الحسني العلوي الحسن بن قاسم، خلفاً له تفضيلاً على أولاده بمن فيهم أحمد وجعفر. حكم الحسن بن قاسم بلقب الداعي إلى الحق أيضاً، كما عُرف بالداعي الصغير. وكما سلفت الإشارة، لم يعترف الزيديون بجميع مدّعي الإمامة من العلويين أئمة كاملين. ففي المقاطعات القزوينية بوجه خاص، حيث كان هناك علويون لا يملكون جميع مواصفات الإمامة ويصيرون حكاماً، أو حتى عندما يوجد اثنان أو أكثر من العلويين الذين يحصلون في آنٍ واحد على تأييد ودعم من الزيديين المحليين، اضطُر الزيديون إلى إفساح المجال لحكامهم الشرعيين لاحتلال مراتب دينية تأتي دون مرتبة الإمامة. نتيجة لذلك، صار أولئك القادة الزيديون يُلقبون بالدعاة، ثم يُعرفون عموماً بالداعي الكبير أو الداعي الصغير، فيما غالباً ما تلقبوا هم أنفسهم بألقاب ضمنّت فيها هذه التسمية، كالداعي إلى الحق. كذلك وُجد أولئك الحكام العلويون الزيديون الذين حكموا بصفتهم أمراء فقط دون أي طموحات دينية عليا.

يكشف عهد العلوي الحسن بن قاسم، وهو المعروف بالحسن الداعي، عن فترة مليئة بالأحداث، حينما برزت تحديات نشطة كثيرة لحكمه، ومنها ما جاء من متحدرين من الناصر الأطروش الذين كانوا يثورون ضده لمدد متقطعة. في إحدى

المرات، سنة ٩١٩/٣٠٦، وحّد الشقيقان أحمد وجعفر، ولدا الناصر، قواتهما وطردا الحسن من طبرستان وجورجان، ولكنه تمكن من استعادة مملكته بعد سبعة أشهر فقط. وقد تعرض عقب ذلك للطرد من طبرستان مرة أخرى عام ٩٢٣/٣١١، حينما خضعت المنطقة لعهود توالت بسرعة للناصريين أحمد وجعفر ثم لأولادهما. صار الحكم العلوي على شفا هاوية في طبرستان والمقاطعات المجاورة، فقد تحولت السلطة الفعلية إلى مختلف القادة الديالمة المحليين من أمثال مَكّان بن كاكي وأصفر بن شيرويه الديلمي. الواقع أن مكّان هو من أعاد الحسن الداعي إلى عرشه في آمول عام ٩٢٦/٣١٤. شرع الحسن الداعي ومكّان في تلك المرحلة في حملة عسكرية مشتركة طموحة، واحتلا بصورة مؤقتة الري ومواضع أخرى في الجبال، ولكن أصفر، الذي كان يحكم جورجان آنذاك باسم السامانيين، استغل غيابهما وغزا طبرستان. عاد الحسن الداعي سنة ٣١٦/ ٩٢٨، دون مَكّان، لمواجهة أصفر في آمول، وتعرض جيش الحاكم الزيدي للهزيمة، وأصيب الحسن الداعي بجروح بليغة على يد مرداويج بن زيار (ت. ٩٣٥/٣٢٣)، وهو أحد نواب أصفر ومؤسس السلالة الزيارية الحاكمة في شمال فارس في ما بعد. بعد ذلك، ضغط السامانيون على أصفر نفسه، سيد طبرستان وجورجان والمناطق المجاورة لهما لمدة قصيرة، كي يعزل الحاكم العلوي الاسمي الأخير لطبرستان، أبا جعفر محمد (حفيد الناصر الأطروش)، ويرسله مع علويين آخرين أسرى إلى بخارى.

الجدير بالذكر في هذه المرحلة الفاصلة، أن الداعي أبا حاتم الرازي (ت. ٩٣٤/٣٢٢)، وهو الداعي الإسماعيلي (القرمطي) الخامس في منطقة الجبال، كان في تلك الفترة نشطاً في طبرستان، حيث شارك في الحياة السياسية المحلية وأيّد أصفر ضد العلوي الزيدي الحسن الداعي. كان أبو حاتم قد كسب أعداداً مهمة من المستجيبين والمتعاطفين في طبرستان وغيرها من المناطق القزوينية، ومن هؤلاء أصفر بن شيرويه (ت. ٩٣١/٣١٩)، وحاكم الديلمان الجُستاني مهدي بن خسرو فيروز (ت. ٩٢٨/٣١٦)، المشهور بلقب سياشَشم.[١٥] في ظل مثل تلك الظروف، وُضع حدٌ للحكم العلوي الزيدي فعلياً للمرة الثانية في طبرستان في ٩٢٨/٣١٦، فيما استمر أحفاد الناصر الأطروش، بسبب المشاعر العلوية القوية السائدة بين الديالمة

والجيلانيين، يحكمون في آمول لفترة أطول بصفتهم نواباً للسامانيين وللزياريين. وبما أنهم كانوا ألعوبة بأيدي أمراء الديالمة المحليين، لم يستطع أولئك العلويون البسيطون ممارسة أي سلطة مستقلة على طبرستان ولا أي مقاطعة أخرى في قزوين.

عندما أسس البويهيون سيطرتهم على طبرستان سنة ٩٤٣/٣٣١، كان العلويون الزيديون قد فقدوا تماماً بروزهم السابق هناك، ولم يعد لأحفاد الناصر الأطروش البعيدين سوى مكانة اجتماعية ونفوذ محليين محدودين في آمول، في الوقت الذي واصل فيه بعضهم الحكم في ظل الهيمنة البويهية والزيارية.

ثمة حكام علويون آخرون كانوا قد ظهروا في منطقة قزوين، خصوصاً في الديلمان وشرق جيلان، وذلك في أعقاب سقوط الدولة العلوية الزيدية الثانية في طبرستان تحت ضربات السامانيين. صارت بلدة هوسم (رودسَر حالياً) في شرقي جيلان، حيث سبق للناصر الأطروش أن نشط هناك، مركزاً في تلك الفترة للتعليم وللدراسة الخاصين بالزيدية الناصرية إلى جانب كونها مقراً لسلالة علوية محلية أسسها أبو الفضل جعفر بن محمد، وهو من أحفاد شقيق الناصر الأطروش، الحسين الشاعر، قرابة ٩٣٢/٣٢٠. تبنّى أبو الفضل ومعظم خلفائه اللقب الملكي الثائر في الله، وكان جميع أفراد هذه السلالة العلوية الزيدية الثائرية قد حكموا بصفتهم أمراء دون ادعاء للإمامة الزيدية الناصرية، كما لعبوا أدواراً مهمة في الشؤون السياسية لجيلان لقرابة ثلاثة قرون. حكم أبو الفضل الثائر ثلاثة عقود حتى وفاته سنة ٩٦١/٣٥٠، ونجح في احتلال آمول لمدد قصيرة ثلاث مرات. حافظت ذريته على سيطرتها على هوسم بصعوبة لأنهم كثيراً ما جابهوا تحديات المتحدرين من الناصر الأطروش وعلويين آخرين إضافة إلى مختلف القوى المجاورة كالزياريين والبويهيين الذين كانت لهم طموحاتهم التوسعية في منطقة قزوين.[١٦] عندما استُبدلت هوسم بلاهيجان لتصير البلدة الرئيسية في شرقي جيلان في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، حكمت ذرية أبي الفضل الثائر هناك بصفتهم أمراء حتى أوائل القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي على الأقل.

في غضون ذلك، استولى أبو عبد الله محمد، وهو ابن الحسن بن قاسم الداعي، على هوسم سنة ٣٥٣/ ٩٦٤ من الثائريين وحكم هناك حتى وفاته عام ٩٧٠/٣٦٠،

فكان أول علوي قزويني بعد الناصر اشتهر بصفته عالماً في الكلام والفقه واعترف به الزيديون اللاحقون عموماً إماماً كاملاً بلقب المهدي لدين الله. تمتّع أبو عبد الله محمد بتأييد واسع من كل من الناصرية والقاسمية، وكرّس وقته وعلمه لتخفيف الخصومة المستحكمة آنذاك بين المذهبين الشيعيين الزيديين القزوينيين، وكان قد جادل بحكمة وبإقناع في صحة تعاليم المذهبين لأنها تأسست وقامت على اجتهاد الأئمة الشرعيين.

استؤنفت المنافسات العلوية بين الثائريين والناصريين من أحفاد الناصر الأطروش في هوسم عقب وفاة الإمام المهدي. ازدادت الحالة سوءاً ومرارة عندما برز في تلك الناحية مُدّعون آخرون من فروع علوية أخرى عام ٣٨٠/٩٩٠. اثنان من أولئك العلويين الحسنيين حققا بروزاً خاصاً ونالا اعترافاً عاماً بصفتهما إمامين كاملين، هما: أبو الحسين أحمد بن الحسين بن هارون المؤيد بالله (ت. ٤١١/١٠٢٠)، وهو من أسرة بوثاني، وشقيقه أبو طالب يحيى الناطق بالحق (ت. قرابة ٤٢٤/١٠٣٣)،[١٧] وقد درس كلاهما في بغداد ثم التحقا بدوائر الوزير البويهي ابن عباد (ت. ٣٨٥/ ٩٩٥)، ثم بدائرة قاضي القضاة المعتزلي في الري، عبد الجبار الهمذاني (ت. ٤١٥/١٠٢٤). في الحقيقة، بلغت الدراسات الدينية الزيدية في المناطق القزوينية ذروتها عند القاسمية بمساهمات هذين الإمامين، اللذين كتبا أعمالاً مهمة في التقليد الزيدي القاسمي؛ وقد احتفظ القاسميون الزيديون في اليمن بعدد من كتبهما ورسائلهما الدينية (في الكلام) والفقه. يذهب بعضهم إلى اعتبار الإمام المؤيد مؤسساً لمذهب قزويني جديد في الفقه الزيدي سُمي باسمه المؤيدي. كائناً ما يكون الأمر، فقد ناصر هذان الشقيقان عقائد أهل البصرة المعتزلية كما قدمها القاضي عبد الجبار.

نجد انعكاساً لهذه العلاقة العقائدية الوثيقة بين الزيدية والمعتزلة في تلك الفترة عبر ميل عقيدة المعتزلة في الإمامة إلى العلوية. ثمة العديد من علماء مدرسة عبد الجبار المعتزلية، بمن فيهم أبو القاسم إسماعيل البُسطي (ت. ٤٢٠/١٠٢٩)، من الذين تحولوا فعلياً إلى الزيدية. أقدم البُسطي، ربما بسبب عداء الزيديين العميق للإسماعيليين، على كتابة نقض للعقائد الإسماعيلية، لكن لم يبق سوى جزء صغير من رسالة البُسطي المناوئة للإسماعيليين[١٨]. كان الإمام المؤيد من أئمة الزيدية الذين أصدروا فتاوى ضد الإسماعيليين (الباطنية)، ونقضوا تعاليمهم الباطنية. وقد رد الداعي الإسماعيلي حميد

الدين الكرماني (ت. قرابة ٤١١/١٠٢٠) على ادعاءات الإمام الزيدي، عقب ذلك، في رسالة جدلية موجزة ألفها في نقض عقيدة الإمامة الزيدية بقوة، ونقض اتهامهم الباطنية بأنهم خارج جناح الإسلام.[١٩]

كتب الإمام المؤيد بالله رسالة في الولاء الصوفي بعنوان **رسالة سياسة المريدين**، أُحضرت هي وكتبه الأخرى إلى اليمن واستُخدمت في تحديد موقف الزيدية الاصطفائي من الصوفية.[٢٠] فالزيديون العقلانيون وذوو التأهيل الشرعي يعارضون عموماً الصوفية والتقاليد الباطنية الأخرى في الإسلام، وبوجه خاص تلك الممارسات الصوفية كالسماع، أو الغناء والرقص، التي كانت تستحضر حالات من النشوة واللذة. كذلك رفضوا الصوفية التأملية لمدرسة ابن عربي، لكن يمكن للزيدية، كما يشرح الإمام المؤيد، أن تؤيد بعض جوانب التديّن الصوفي، ولاسيّما الجانب الزهدي منه. كان الإمام المؤيد وأئمة قاسميون زيديون آخرون في قزوين قد استقروا في لانغا، بين هوسم وتشالوس في الديلمان. بقيت لانغا مقراً للعلويين المُدّعين إمامة الزيديين القاسميين حتى نهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، أي الفترة التي بدأ فيها الإسماعيليون (النزاريون) بمدّ سلطتهم لتشمل كامل الديلمان.

لم يتمخض عن وصول الأتراك السلاجقة السنة إلى طبرستان والمقاطعات القزوينية الأخرى أي تحجيم مهم لأنشطة الزيديين في المنطقة، ولكن الدعوة إلى العقيدة الشيعية الإسماعيلية في شمال فارس أحدثت ضغوطاً شديدة على الجماعات الزيدية في الديلمان ورويان، فيما استمرت الري في كونها مركزاً مهماً للتعليم الزيدي. كانت الإسماعيلية قد انتشرت بسرعة عبر كامل الديلم في أعقاب نجاح حسن الصباح في الاستيلاء بمهارة على آلَموت سنة ٤٨٣/١٠٩٠ من قائدها العلوي الزيدي، وذلك من أحفاد الناصر الأطروش، الذي كان يحكم القلعة باسم السلطان السلجوقي ملكشاه. الجدير بالتذكر أن الزيديين كانوا بصورة تقليدية معارضين على أسس عقائدية للصيغة الإسماعيلية من الإسلام الشيعي ودعوتها إلى العلم الباطني العرفاني، وذلك أكثر بكثير من معارضتهم التصوف السني. كان أئمة الزيدية ومرجعياتها في كل من قزوين واليمن قد كتبوا فعلاً، كما سلفت الإشارة، رسائل جدلية وصدّروا فتاوى مناوئة للإسماعيليين. كذلك استخدم زيديو قزوين، بصورة مشابهة لمعاصريهم من المؤلفين السنة الذين

أشاروا إلى الإسماعيليين النزاريين السوريين بتوصيفات مسيئة كالحشيشية، الألقاب نفسها (إضافة إلى لقب الملاحدة) في إشاراتهم إلى النزاريين الفرس.[٢١]

كائناً ما يكون الأمر، فإن مصادرنا تروي أخباراً حول مواجهات كثيرة حدثت بين الإسماعيليين النزاريين والزيديين في منطقة قزوين نتج عنها تقليص خطير لقوة الزيديين ولنفوذهم في المنطقة. وبتوسيع الإسماعيليين النزاريين الفرس نفوذهم وممتلكاتهم الأرضية في الديلمان وغيرها من المناطق في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، صار زيديو قزوين محصورين في جيلان الشرقية بصورة أساسية. تعرضت تقادير الزيديين للمزيد من التحجيم نتيجة الصراع الفئوي المستمر والمنافسات العلوية المتواصلة. في ظل مثل هذه الظروف، نجد علويين أقل شأناً، من الناصريين أو الثائريين بصورة رئيسية، مستمرين في حكم أجزاء من جيلان الشرقية. على سبيل المثال، في ٥٠٢/١١٠٨، ادعى أبو طالب أخير، وهو الحفيد الأكبر للإمام المؤيد، الإمامة لنفسه، واعترف به زيديو شرقي جيلان ومناطق أخرى وصولاً إلى هوسم، لكنه لقي مقاومة من زيدية لاهيجان، التي كانت آنذاك تحت حكم أمير ثائري يدعى سليمان بن إسماعيل. رُوي أن أبا طالب انخرط أيضاً في حرب مع الإسماعيليين النزاريين في الديلمان، واستولى بصورة مؤقتة على بعض قلاعهم. انتقم النزاريون في ما بعد، في ٥٢٦/١١٣١، وكانوا تحت قيادة سيد آلَموت الثاني، كيا بزورك - أوميد، بإرسال جيش إلى جيلان ضد أبي هاشم العلوي، وهو مُدّعٍ آخر للإمامة الزيدية، اتهم الإسماعيليين بإصرار بالإلحاد وبالكفر. انهزم المقاتلون الزيديون في المعركة وقُبض على أبي هاشم الذي أُحضر إلى آلَموت حيث عقد مجادلات دينية مع علماء إسماعيليين قبل إعدامه في النهاية.[٢٢]

في عدد من الحالات اللاحقة، كان زيدية قزوين يعترفون بإمام لزيدية اليمن، كما كانت الحال مع الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت. ٦١٤/١٢١٧)، الذي حصل على اعتراف في جيلان سنة ٦٠٥/١٢٠٨. يبقى تاريخ زيدية قزوين وحكامهم العلويين غامضاً إلى حدٍّ ما خلال القرن التالي، ولكن الجماعات الزيدية في هذه المنطقة نجت من الكارثة المغولية وبقيت بعدها. في تأريخ أبي القاسم الكاشاني، عهد الإيلخان المغولي أولجيتو (٧٠٣-٧١٦/١٣٠٤-١٣١٦)، أشار إلى حفيد علوي بعينه كان حفيداً للناصر الأطروش، يدعى السيد محمد كيا بن السيد حيدر كيا،

وهو الحاكم حينذاك على كوشيسبهان ومناطق أخرى في جيلان الشرقية، قائلاً إنه من الزيديين الناصريين.[٢٣] وفي ٧٦٩/١٣٦٧، كانت سلالة منحدرة من الإمام المؤيد بالله البوثاني لا تزال تحكم، بالمشاركة مع أسياد آخرين، على مناطق تونوكابون وبعض النواحي المجاورة التي كانت فيها الزيدية القاسمية.

كذلك، فإن الحكم العلوي وقضية الزيديين في جيلان انتعشا بدرجة مهمة في ظل سلالة من الأمراء (أو كار) الأسياد الكيائيين المشهورين أيضاً بالأسياد الملاطيين، الذين حكموا من ٧٦٩/١٣٦٧ حتى ١٠٠٠/١٥٩٢ عندما استولى الصفويون على جيلان وضموها إليهم. أما مؤسس السلالة، السيد علي كيا بن السيد أمير كيا الملاطي، فكان في الأصل شيخاً لحركة صوفية من "التائبين" الزيديين. كان علماء الزيديين في رانيكوه ولاهيجان قد اعترفوا بإمامة السيد علي كيا، وشهدوا بأنه امتلك الصفات الخمس المؤهلة للإمامة الزيدية.[٢٤] بعد وفاة والده سنة ٧٦٣/١٣٦١، رحّب السيد قوام الدين المرعشي، وهو الشيعي الإمامي الحاكم على آمول سنة ٧٦٠/١٣٥٩، ترحيباً حسناً بالسيد علي كيا، وبسط سلطته على كامل طبرستان. في ٧٦٩/١٣٦٧، قدّم السيد قوام الدين دعماً حاسماً للزيدي السيد علي كيا الذي غزا، بمساندة أيضاً من أتباعه، جيلان الشرقية وصار حاكماً على كامل بيابيش إلى الشرق من سفيدرود، ثم وسّع السيد علي كيا (ت. ٧٩١/ ١٣٨٩)، الذي كان لا يزال يحظى بمساعدة الأسياد المرعشيين في طبرستان، سلطته لتضمّ الديلمان وأشكوار وكوهدوم وصولاً إلى طاروم وقزوين.

الجدير بالذكر أنه حتى في أزمنة ما بعد المغول، كان للزيديين مجابهات مع الإسماعيليين النزاريين، الذين استمروا ينشطون على نطاق أضيق في الديلمان. انفجرت الأعمال العدائية الكامنة منذ زمن طويل بين الزيديين والإسماعيليين في حرب علنية عندما بعث السيد علي كيا قواته سنة ٧٧٩/١٣٧٧ لمواجهة حاكم الديلمان النزاري، كيا سيف الدين من سلالة الأمراء الكوشيجيين النزاريين، حيث انتصرت القوات الزيدية. تمكن السيد علي من الاستيلاء في وقت لاحق على آلَموت وحكمها لبعض الوقت. واصل العلويون الزيديون المنحدرون من السيد علي كيا حكمهم من لاهيجان على أسس من الولاية الوراثية في الأسرة، كما كانت الحال مع الأسياد

الملاطيين، حتى وقت مبكر في الأزمنة الصفوية.[٢٥] في ١٥٢٦/٩٣٣، وبضغوط مارسها الصفويون في عهد الشاه طهماسب الأول، تحوّل السيد الملاطي آنذاك، سلطان أحمد خان (ت. ١٥٣٣/٩٤٠) ورعاياه من الزيديين، إلى الشيعية الإمامية الإثناعشرية، كما أنهى الصفويون الحكم الملاطي أيضاً في ١٥٩٢/١٠٠٠، أي في الوقت الذي لم تعد فيه الجماعات الزيدية موجودة في العراق وفارس، ولاسيّما في المقاطعات القزوينية، والمجموعات الأصغر في الري وفارْس وخراسان. منذ ذلك الوقت، اقتصر وجود الشيعية الزيدية على اليمن.

الزيديون اليمنيون

تأسست الإمامة الزيدية في اليمن عام ٨٩٧/٢٨٤ على يد العلوي الحسني يحيى بن الحسين، وهو حفيد القاسم بن إبراهيم الرسي، الذي مُنح اللقب التشريفي الهادي إلى الحق. وُلد يحيى في المدينة سنة ٨٥٩/٢٤٥ وتفوق في تعليمه ودراساته، ثم أمضى، في وقت مبكر من مهنته، بضع سنوات (٢٧٠-٨٨٣/٢٧٥-٨٨٩) في آمول سعياً وراء تأييد زيدية طبرستان المحليين ممن سبق لهم اعتناق تعاليم جده، ولكن جهود يحيى في منطقة قزوين اختُصرت بتدخل من محمد بن زيد، الإمام الزيدي القائم هناك آنذاك. في ٨٩٣/٢٨٠، كان يحيى الهادي قد وصل إلى صعدة، شمالي اليمن، في الزيارة الأولى له إلى المنطقة بدعوة من رجال القبائل المتخاصمين الذين كانوا يأملون خيراً بجهوده التحكيمية.[٢٦]

كذلك، فإن الهادي، الذي اشتهر بعلمه، أسس مكاناً لنفسه في صعدة، التي قُدر لها أن تصير عاصمته وحصناً دائماً للشيعية الزيدية في ما يتعلق بنشاطات الدعوة والدراسة والبحث في اليمن. وما إن أصدر دعوة رسمية طالباً الاعتراف والدعم، حتى وجد الهادي استجابة وتأييداً عاماً. فشرع بعد ذلك في عدد من الحملات بهدف مدّ سلطته ونشرها في نواحٍ أخرى من اليمن، وأطلق على نفسه لقب أمير المؤمنين. وقد نجح في السيطرة على نَجران لكنه أخفق في البقاء في صنعاء، إلى الجنوب، لأي مدة محددة رغم الحملات المتكررة التي قادها إلى هناك. صنعاء ومعها مواضع أخرى في

اليمن كانت تخضع آنذاك لسيطرة دورية للإسماعيليين، خاصة سيطرة الداعي علي بن الفضل (ت. ٣٠٣/٩١٥)، الذي نجح هو وزميله الأكبر ابن حوشب منصور اليمن (ت. ٣٠٢/٩١٤) في نشر الدعوة الإسماعيلية في اليمن.

بحلول سنة ٢٩٣/٩٠٥، أي عندما احتل علي بن الفضل صنعاء، كانت اليمن بكاملها تقريباً قد خضعت لسلطة هذين الداعيين اللذين كانا ينشطان باسم الأئمة الإسماعيليين، مع أن الإسماعيليين فقدوا في ما بعد القسم الأكبر من فتوحاتهم السابقة لمصلحة الزيديين.

كان علي بن الفضل قد ابتدأ حركة قرمطية في اليمن في ٢٩٩/٩١١ بعد نقضه بيعته للفاطميين. بقي الزيديون لعدة سنوات، خلال ٣٠١-٣٠٧/٩١٣-٩٢٠، في مجابهة مع القرامطة في حرب ممتدة خلال إمامة ابن الهادي وخليفته الثاني، أحمد الناصر لدين الله،[٢٧] الذي خلف شقيقه محمد المرتضى سنة ٣١٠/٩٢٢. بالفعل، دأبت العلاقات الزيدية – الإسماعيلية العدائية على هذا المنوال طوال قرون في اليمن، وتعرض حكم الإمام الهادي لتحديات دورية حتى في شمال اليمن، مقر الزيدية، جراء ثورات قبلية متنوعة. مع ذلك، فقد تمكن من توسيع الجماعة الزيدية في اليمن رغم حقيقة أن الشيعية من أي صيغة كانت لم تتجذّر في منطقة جنوب شبه الجزيرة العربية. تلقى الإمام الهادي تأييداً منتظماً من مجموعات الزيديين القزوينيين الذين هاجروا من الديلمان إلى اليمن منذ ٢٨٥/٨٩٨، إضافة إلى تمتعه بدعم وتأييد من أقربائه العلويين.

أما العقيدة الدينية للإمام الهادي، فكانت عموماً قريبة جداً من وجهات نظر مذهب المعتزلة المعاصر في بغداد، الذي كان يقوده أبو القاسم البلخي (ت. ٣١٩/٩٣١). في ما يتعلق بالإمامة، تمسك بالمثال الشيعي الراديكالي للزيديين الجاروديين الأوائل، وأدان الخليفتين الأولين، أبي بكر وعمر، على أساس أنهما مغتصبان حقوق علي. في الأمور الشرعية، قامت تعاليم الهادي، كما شرحها في مؤلفاته، كتاب **الأحكام** وكتاب **المنتخب**، على عقيدة جده، لكنه تبنّى في بعض الأمور، كالأذان، وجهة نظر شيعية شديدة الوضوح. صارت عقيدة الإمام الهادي الفقهية مرجعاً لزيدية اليمن ولجزء من جماعة قزوين الزيدية، فيما خضعت للمزيد من التطوير على يدي ولدي الهادي: محمد المرتضى (ت. ٣١٠/٩٢٢) وأحمد الناصر لدين الله (ت. ٣٢٢/٩٣٤)،

المعترف بكلٍ منهما إماماً خلفاً للهادي على التوالي.

وفّرت تعاليم الإمام الهادي الفقهية، التي جُمعت وطوّرت في ما بعد، أساساً لمذهب فقهي سُمي على اسمه، الهادوي، ويُشار إليه أحياناً بالقاسمية - الهادوية، وصار يمثل المذهب الفقهي المرجعي الوحيد عند زيدية اليمن. توفي الإمام الهادي سنة ٢٩٨/٩١١ ودُفن في مسجد صعدة بعدما رسّخ وجود الإمامة الزيدية في اليمن، التي قُدر لها أن تستمر هناك حتى ١٩٦٢. تحولت أضرحة الهادي وولديه، خليفتيه في الإمامة، إلى مقامات دينية يحج إليها الزيديون.

اختصم المتحدرون من الإمام الهادي في ما بينهم بلا انقطاع، بعد ولديه، وأخفقوا في الحصول على اعتراف زيدية اليمن بهم أئمة، ثم عادت الإمامة الزيدية من الخط الرسّي إلى اليمن سنة ٣٨٩/٩٩٩ على يد المنصور بالله القاسم بن علي العياني (ت. ٣٩٣/١٠٠٣)، وهو من أحفاد القاسم بن إبراهيم الرسّي عبر ولده محمد، أحد أعمام الإمام الهادي.[٢٨] كان المنصور المولود في الحجاز قد حقق شهرة مبكرة بصفته عالم دين وصار زيدية اليمن يزورونه في بيته، كما راحوا يحثونه على فعل تمرد في بلادهم. ثار سنة ٣٨٣/٩٩٣ في الحجاز، لكنه هُزم بسرعة أمام قوات أمير مكة الذي أخذه أسيراً إلى القاهرة الفاطمية سنة ٣٨٤/٩٩٤، ولكن الإمام/الخليفة الفاطمي العزيز عامل المتمرد الزيدي برفق وبلين، ثم سمح له بالعودة إلى الحجاز. وعقب ذلك بسنوات قليلة، نفذ الغزوة الأولى إلى اليمن واحتل صعدة، لكنه سرعان ما فقد ذلك الحصن لأحفاد الإمام الهادي بعد عودته إلى الحجاز. بعد ذلك، عاد المنصور إلى اليمن بصورة دائمة سنة ٣٨٩/٩٩٩ ونجح في بسط سيطرته على معظم مناطق شمال اليمن، وجنوباً حتى صنعاء.

في اليمن، اتخذ الإمام المنصور بلدة عيان الواقعة إلى الجنوب - الشرقي من صعدة مقراً له، لأن الأخيرة بقيت تحت نفوذ أحفاد الهادي والقبائل الموالية لهم. واجه حكم المنصور، في الحقيقة، تحدّيات تمثلت في ثورات معلنة لبعض أحفاد الهادي، وحتى ثورة للحاكم الذي عينه على صنعاء، فاضطرته هذه الثورات إلى التخلي عن الحكم. عقب ذلك، حقق يوسف بن يحيى بن أحمد الناصر، وهو الحفيد الأكبر للإمام الهادي، تأييداً واسعاً لنفسه بين زيدية اليمن، ولكن الزيديين اللاحقين اعترفوا

بالمنصور إماماً كاملاً، وهذا أمر لم يمنحوه ليوسف بن يحيى، الذي اكتفوا بتسميته بالداعي إلى الحق. اتبع الإمام المنصور عموماً التعاليم الدينية والفقهية لمذهب القاسمية - الهادوية.

بعد المنصور، ادعى أحد أبنائه الأصغر سناً، ويدعى الحسين، الإمامة لنفسه عام ٤٠١/١٠١٠، وحصل على تأييد كثيرين من قبائل حمير وهمدان اليمنية قبل أن يستولي مؤقتاً على صعدة وصنعاء، وكان قد تلقب بلقب المهدي لدين الله، ثم تجاوز ذلك ليدعي أنه ليس إماماً صاحب حق فحسب، بل إنه المهدي الشيعي المنتظر، وهو زعم غير مسبوق في التراث الزيدي. مع ذلك، اضطر في خضم هذه الأحداث إلى قتال القبائل التي انقلبت عليه، وقُتل في المعركة سنة ٤٠٤/١٠١٣، لكن بقايا أتباع الحسين المهدي الزيديين وأسرته أنكروا وفاته واعتقدوا أنه سيرجع في القريب العاجل ويعيد العدل إلى الأرض، وهي التوقعات المنتظرة تقليدياً من المهدي. في ظل مثل تلك الظروف، راح أقرباؤه يتولون قيادة هذه السلالة العلوية الزيدية المنقسمة؛ لكن دون ادعاء للإمامة باعتبار أنه لا يوجد أئمة يأتون بعد المهدي. وحكم أولئك العلويون الرسّيون كمجرد أمراء ينتظرون الرجعة الوشيكة للحسين المهدي. والواقع أن أولئك الحكام ومؤيديهم من رجال القبائل أفسحوا المجال في تلك الفترة لنشأة حركة دينية زيدية مهدوية جديدة في اليمن عُرفت بالحسينية، وسُميت بالشيعة الحسينية.[٢٩]

أوّل من تولى قيادة الحسينيين الزيديين بعد الحسين المهدي، كان شقيقه الأكبر جعفر بن القاسم العياني، الذي حاول، من قاعدته في عيان التي كانت مقراً لهذه الأسرة العلوية عدة مرات الاستيلاء على صنعاء بدعم من القبائل الهمدانية والحميرية. ذهب به الأمر إلى التحالف لبعض الوقت مع إمام زيدي حاكم يدعى أبو الفتح الناصر الديلمي، الذي قُتل في المعركة عام ٤٤٤/١٠٥٢ على يد محمد بن علي الصليحي.[٣٠] صار جميع الأئمة والأمراء العلويين الزيديين في تلك الفترة في مجابهة مع أقوى خصم مشترك لهم تمثّل في شخص هذا الحاكم الصليحي. كان محمد بن علي الصليحي (ت. ٤٥٩/١٠٦٧) قد نهض في منطقة حراز الجبلية عام ٤٣٩/١٠٤٧، مؤذناً بتأسيس السلالة الصليحية الإسماعيلية في اليمن التي حكمت بصفة نواب للفاطميين حتى ٥٣٢/١١٣٨. تولى قيادة الزيديين الحسينيين بعد جعفر بن القاسم ولداه الأمير

الفاضل القاسم (ت. ٤٦٨/١٠٧٥) والأمير ذو الشرفين محمد (ت. ٤٧٨/١٠٨٥)، ثم ابن الأخير، الأمير عمدة الإسلام جعفر. شارك جميع هؤلاء الأمراء العلويين في صراعات وهدن مع الصليحيين استمرت طويلاً. كان العلويون المتحدرون من جعفر، المعروفون أيضاً بالأشراف القاسميين، الذين اتخذوا من شهارة قاعدة حصينة لهم، قد وفّروا في الحقيقة المعارضة الأساسية للصليحيين، الذين كانوا مسؤولين أيضاً عن الدعوة الإسماعيلية في اليمن، وأحبطوا خططهم التوسعية في شمال اليمن خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. من الواضح، رغم افتقارنا إلى تفاصيل محددة، أن الزيديين الحسينيين قد عاشوا حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، ربما في ظل قيادة متواصلة للأشراف القاسميين.

كذلك، فإن فرقة زيدية انشقاقية ثانية، عُرفت بالمُطرّفيّة، كانت قد ظهرت في شمال اليمن في وقت لاحق من مجريات القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. مثّلت المطرّفيّة، التي سُميت على اسم مؤسسها مُطرّف بن شهاب الشهابي (ت. بعد ٤٥٩/١٠٦٧)، حركة زيدية دينية أكثر منها ثورية.[٣١] اعتقدت المُطرّفيّة بتعاليم أئمة الزيديين اليمنيين ومرجعياتهم الأوائل بصورة صارمة. كان مُطّرّف قد عالج تعاليم المُطرّفيّة وفصّلها بصورة أساسية، فلقد اعترف بعقائد القاسم بن إبراهيم الرسّي والهادي وغيرهم من أئمة الزيديين الأوائل، لكنه رفض تعاليم أئمة الزيدية المعاصرين له، وكذلك عقائد زيدية منطقة قزوين الذين أيدوا عقائد معتزلة البصرة. مع ذلك، فسّر المُطرّفيّون التعاليم الزيدية المقبولة بطريقة اعتباطية وطوّروا علوماً دينية خرجت بعيداً عن علم كلام المعتزلة المندمج على نطاق واسع في الشيعية الزيدية التي ستصير بمرور الوقت مُدانة لدى المسلمين السنة.

كان للمُطرّفيّة الزيدية ميلٌ إلى الزهدية، التي ما لبثت أن صارت ميزة خاصة بهذه الحركة. سبق للإمام القاسم بن إبراهيم وغيره من مرجعيات الزيديين الأوائل أن عالجوا عقيدة الهجرة عند الزيديين، التي عرّفوها بالقول إنه من واجب المؤمن الزيدي ليس تأييد الإمام صاحب الحق فحسب، إنما الهجرة من دار الظلم (أرض الاضطهاد والقهر). فسّر المُطرّفون هذه العقيدة بأنها من الواجبات الدائمة المفروضة التي تقضي بالهجرة إلى أماكن سُميت "دار الهجرة"، حيث يجتمعون للمشاركة في ممارسات

التوبة والطهارة والتنسك أو الزهد، والعيش عموماً وفقاً لعقيدة أهل البيت المُحددَّة لهم. كان المُطرّف نفسه قد أسس أول دار هجرة، أو جيب محمي، في أراضي قبيلته الخاصة من بني شهاب في جنوب صنعاء، ثم تأسست دار هجرة أخرى في ما بعد في وادي وَقَش، المنطقة التي بقيت مركزاً لحركة المطرّف ومقراً لقادتها حتى تدميرها سنة ٦١١/١٢١٤ على يد الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة. بعد ذلك، أنشأت المُطرّفيّة الكثير من دور الهجرة تلك في مختلف مناطق شمال اليمن، وصارت تمثل نماذج لجيوب (أو دور) استخدمها زيديو اليمن اللاحقون.

في غضون ذلك، نجح المتوكل على الله أحمد بن سليمان (ح. ٥٣٢-٥٦٦/١١٣٨-١١٧١) في استعادة الإمامة الزيدية وطوالعها الخيّرة في اليمن. تمثّل هذا النجاح في تأسيس حكمه في صعدة وغيرها من النواحي مثل نجران وصنعاء لمدة قصيرة. كان الإمام المتوكل أحمد مؤيداً لوحدة الجماعات الزيدية، لذلك اعترف بالشرعية المتساوية لأئمة الزيديين في قزوين واليمن وبتعاليمهم. نتيجة ذلك، اعترف زيديو قزوين في تلك الفترة بأئمة يمنيين معينين، كما شجع نقل تراث الأدب الديني لزيدية قزوين إلى اليمن على نطاق واسع. لعب شمس الدين جعفر بن أبي يحيى (ت. ٥٧٣/١١٧٨) دوراً أساسياً في هذه التطورات التوحيدية أيضاً، وكان جعفر قاضياً وعالماً زيدياً تحدّر من أسرة إسماعيلية يمنية واعتنق الشيعية الإسماعيلية في الأصل قبل تحوله إلى الزيدية. الغريب أن جعفراً كان زيدياً مُطرّفياً أيضاً قبل انقلابه لاحقاً ضد المُطرّفية وتأسيسه مذهباً زيدياً اعترف بأئمة زيدية مناطق قزوين على أنهم مساوون في السلطة لنظرائهم في اليمن. وبما أنه كان يهدف إلى استعادة الوحدة العقائدية للجماعات الزيدية المقسّمة، كما كان يرغب فيها الإمام المتوكل أحمد، بقي مذهب القاضي جعفر، المناصر للكلام المعتزلي أيضاً، سائداً بين الجماعة الزيدية في اليمن في ظل الإمام المنصور عبد الله بن حمزة (ح. ٥٩٣-٦١٤/١١٩٧-١٢١٧). أيّد الإمام المنصور عقائد هذا المذهب الزيدي في كتبه المتعددة، وأقرّ بهيمنة علم الكلام المعتزلي وسيطرته. كان الإمام المنصور وسلفه الإمام المتوكل أحمد، إضافة إلى علماء الزيدية، قد بدؤوا اقتباس أحاديث مجموعات الأسانيد السنية والاستشهاد بها إلى جانب استخدامهم مجموعات الأحاديث الزيدية الخاصة بتراثهم.

انسجاماً مع آرائه العامة وسياساته الدينية، وجّه الإمام المتوكل أحمد نقداً شديداً إلى كلٍ من المُطرّفيّة والحسينية لأنهما أضعفتا وحدة الحركة الزيدية في اليمن، ولكن الإمام المنصور عبد الله هو من اتهم المطرّفين الزيديين علناً بالإلحاد واضطهدهم بقسوة؛ ودمّر دور هجرتهم ونجح في القضاء على فرقتهم بصورة كاملة تقريباً. مع ذلك، بقيت المُطرّفيّة، كالحسينية، تتلكأ في مسيرتها قرابة قرنين من الزمن قبل تفرقها النهائي إبّان القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي.

بقيت الإمامة الزيدية سائدة في اليمن حتى بعد احتلال الأيوبيين السُّنة جنوب شبه الجزيرة العربية سنة ٥٦٩/١١٧٤، مع أن سلطة الأئمة الزيديين صارت في تلك الفترة مقيدة كثيراً. كان الزيديون اليمنيون في بعض الأحيان، في ظل ظروفٍ متغيرة، يُضطرّون إلى تطوير علاقات أفضل مع أهل السنة، بصورة متعارضة مع عقائدهم الزيدية الخاصة. على سبيل المثال، فإن الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة (ح. ٧٢٩-٧٤٩/١٣٢٨-١٣٤٩)، وهو مؤلف غزير الإنتاج، مدح أبا بكر وعمر وعثمان على أساس أنهم من صحابة النبي الأوائل، وأنهم يستحقون احتراماً مساوياً للاحترام الذي يستحقه علي. كما سنرى في ما بعد، خصوصاً عندما بدأ أئمة الزيدية مدّ حكمهم في قرون لاحقة وتوسيعه ليشمل مناطق ذات غالبية سنية في الأراضي المنخفضة في اليمن، فإن الزيديين حاولوا تحقيق تقارب عقائدي معين أكثر استدامة مع رعاياهم من أهل السنة. من جهة أخرى، تمسك الزيديون اليمنيون بعدائهم القديم اتجاه المتصوفة، رغم أن بعض الأئمة الزيديين كانوا قد تبنوا في تلك الفترة مواقف تميل إلى التسامح.[٣٢] على سبيل المثال، فإن الإمام المؤيد يحيى اعترف في معالجته تعاليمه الخاصة بصحة كرامات شيوخ المتصوفة، كما اقتبس هذا الإمام الزيدي بكثرة في كتابه حول الأخلاق الدينية بعنوان **تصفية القلوب**، الذي ربما كانت صياغته مبنية على صياغة كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي، من أقوال أوائل المتصوفة، في الوقت الذي واصل فيه هجومه على الصوفيين بسبب ممارساتهم في السماع/الإنشاد والغناء والرقص المترافق مع الآلات الموسيقية. من الواضح أنه لم تكن هناك اتصالات مباشرة بين الزيديين والمتصوفة المقيمين في مرتفعات اليمن الممتدة من صنعاء إلى صعدة، ولكن طرقاً صوفية منظمة ظهرت، في غضون ذلك، داخل المناطق المنخفضة من

اليمن، وذلك في نواحٍ مثل تهامة وزبيد حيث كان المذهب الشافعي من الإسلام السني سائداً، بدءاً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ومن القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، صار أئمة الزيدية، الذين كانوا يسعون إلى مد سلطتهم على المناطق المنخفضة، في حالة صراع مع شيوخ المتصوفة من أهل السنة المتنفذين في تلك المناطق، فكان على الزيديين اليمنيين، في هذه الحال، إعادة النظر بصورة متزايدة في موقفهم المعادي للتصوف.

مهّدت تعاليم الإمام المؤيد يحيى الدرب لظهور طريقة صوفية زيدية معتدلة وأهلية في اليمن في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. أما مؤسس هذه الطريقة الصوفية، فكان إبراهيم بن أحمد الكينعي (ت. ٧٩٣/١٣٩١)، الذي كان تلميذاً للشيخ علي بن عبد الله بن أبي الخير، العالم الزيدي البارز. كان الكينعي متمكناً في فقه الزيديين وعلومهم الدينية، وله ارتباطات وثيقة بالناصر صلاح الدين محمد ابن علي (ح. ٧٧٣-٧٩٣/ ١٣٧١-١٣٩١)، وشارك في بعض حملات هذا الإمام الزيدي العسكرية ضد الإسماعيليين الطيبيين المتحالفين آنذاك مع الرسوليين السنة في اليمن وقد شكّلوا تحدياً رئيسياً للسلطة الزيدية في مرتفعات اليمن. كذلك أسس الكينعي عدداً من الجماعات ودور الهجرة الصوفية للعبادة الولائية في مختلف أنحاء شمال اليمن.

وضع الكينعي للزيديين مذهباً زهدياً من الصوفية يقوم على رفض الممارسات الصوفية المُدانة لدى أئمة الزيدية في الوقت الذي تمسك فيه بالإمامة الزيدية. نتيجة ذلك، وجد هذا المذهب الصوفي تأييداً لدى الإمام الناصر المعاصر في تلك الفترة، لكن الأئمة اللاحقين عادوا إلى إحياء المعارضة الزيدية التقليدية للتصوف وأدانوا على نطاق واسع الصوفيين بسبب تعاليمهم وممارساتهم "غير الرشدية". في الواقع، إن العلاقات الزيدية - الصوفية سبق أن تدهورت قرابة نهاية عهد الإمام الناصر، وحدث في وقت لاحق أن بعض الأئمة، كالمتوكل المطهّر بن محمد (ح. ٨٤٠-٨٧٩/١٤٣٦-١٤٧٤)، عادوا إلى مهاجمة الممارسات الصوفية المرتبطة بالغناء والرقص علناً، لكن الاضطهاد المنظّم للصوفيين جاء على يد الإمام المتوكل شرف الدين يحيى بن شمس الدين (٩١٢-٩٦٥/١٥٠٦-١٥٥٨)، الذي ذهب بعيداً إلى

حد اتهام المتصوفة بالكفر.[٣٣] نفّذ هذا الإمام أيضاً حملات عسكرية ضد الإسماعيليين الطيبيين الذين تحالفوا في تلك الفترة مع الأتراك العثمانيين الغزاة.[٣٤]

وصلت المواقف الجدلية المناوئة للتصوف إلى قمة جديدة في ظل الإمام المنصور القاسم بن محمد (ح. ١٠٠٦-١٠٢٩/١٥٩٨-١٦٢٠)، وهو مؤسس السلالة القاسمية من أئمة الزيدية التي اشتهرت في اليمن باسم الدولة القاسمية. كان عداء الإمام المنصور الشخصي العميق اتجاه المتصوفة مبنياً، في جزء منه، على رد فعل مبدئي على دعم هؤلاء الاحتلال العثماني لليمن سنة ٩٤٥/١٥٣٨، فيما انغمس الإمام الزيدي في حرب استطالت لعقدين من الزمن مع الأتراك العثمانيين. لم يكن سوى ابن المنصور وخليفته، المؤيد محمد بن القاسم (ح. ١٠٢٩-١٠٥٤/ ١٦٢٠-١٦٤٤)، هو من نجح أخيراً في طرد العثمانيين من اليمن سنة ١٠٤٥/١٦٣٦.

صنّف الإمام المنصور المتصوفة، كالإسماعيلية، على أنهم من "الباطنية"، وهم مؤهلون، في النتيجة، أن يكونوا ضمن دائرة "الكفار" و"الملحدين". وقد ألّف عدداً من الرسائل والقصائد الشعرية ضد المتصوفة، زاعماً أن تعاليمهم تنبع من الأديان الإيرانية من مرحلة ما قبل الإسلام كالزرادشتية والمزدكية، ومعلناً أن سفك دمهم حلال. تذكرنا هذه الاتهامات الباطلة بما كان يتعرض له الإسماعيليون في أوقات سابقة من هجمات جدلية معادية. ذهب الإمام المنصور إلى حد الاستشهاد بفتوى لبعض أئمة الزيدية في منطقة قزوين أطلقوها ضد الباطنية (الإسماعيلية)، وحددت الإسماعيليين على أنهم مرتدون، وذلك من أجل إضفاء المزيد من الشرعية على موقفه الخاص المناوئ للتصوف.[٣٥]

وكما لاحظ ويلفيرد مادلونغ، فإن استياء الإمام المنصور القاسم العميق من الصوفية حدد نموذجاً لخلفائه في السلالة القاسمية من أئمة الزيدية الذين حكموا حتى عام ١٩٦٢، فأقدم أحد أبناء المنصور الكثيرين ممن تولوا الإمامة، المتوكل إسماعيل بن القاسم (ح. ١٠٥٤-١٠٨٧/١٦٤٤-١٦٧٦)، مثلاً، على منح إجازة بحرق كتاب ابن العربي، **فصوص الحكم**، وهو كتاب اختاره الإمام المنصور نفسه ليكون موضع إدانة. استمر اضطهاد المتصوفة حتى إلغاء الإمامة الزيدية في اليمن في منتصف القرن العشرين. كان الإمام الناصر أحمد بن يحيى حميد الدين (ح.

١٣٦٧-١٣٨٢/١٩٤٨-١٩٦٢) قد أقدم في السنوات الختامية لعهده، وسيراً على نهج والده وأسلافه، على سجن شيخ الأخوية الصوفية الفصيّة الشاذلية وإعدام العديد من أتباعه.

في غضون ذلك، بعد انقضاء الاحتلال العثماني الأول لليمن سنة ١٠٤٥/١٦٣٦، بقيت صنعاء عاصمةً لدولة ولإمامة زيدية مستقلة لما يزيد على قرنين من الزمن، أي حتى ١٢٨٩/١٨٧٢، عندما عادت اليمن وصارت إيالة عثمانية مرة أخرى واستمرت كذلك حتى الحرب العالمية الأولى. خلال هذه الفترة، التي امتازت بالتنافس على الحكم في السلالة القاسمية إضافة إلى النزاعات القبلية، تحوّلت الإمامة الزيدية نفسها إلى نوع من الحكم الملكي، وراح أئمة الزيدية وحكامها يخلفون بعضهم بعضاً على أسس وراثية معتادة دون أخذ بشرط العلم الديني المطلوب والمؤهلات الأخرى المتوقع توافرها لدى الأئمة طبقاً للتقليد الزيدي. بكلمات أخرى، إن الأئمة صاروا عملياً ملوكاً أو سلاطين يفتقدون الشخصية القيادية والصفات الروحية التي تمتع بها الأئمة الأوائل واشترطها الفقه الزيدي. كان إمام زيدي وحاكم جديد هو الهادي شرف الدين (ح. ١٢٩٦-١٣٠٧/١٨٧٩-١٨٩٠)، قد قاتل عام ١٢٩٦/١٨٧٩ المحتلين العثمانيين في اليمن. عقب ذلك، صار حكم الزيديين وإمامتهم متداولين بين أفراد بيت حميد الدين من القاسميين، بدءاً بالمنصور محمد بن يحيى حميد الدين (ح. ١٣٠٧-١٣٢٢/ ١٨٩٠- ١٩٠٤)، حتى قيام الثورة عام ١٩٦٢. بوفاة المنصور عام ١٩٠٤، خلفه ولده يحيى بلقب المتوكل على الله، ونجح يحيى في دخول صنعاء عام ١٩١٨ وبدأ حكماً مستقلاً في اليمن بعدما تبنّى سياسة من العزلة التامة عن العالم الخارجي،[٣٦] ولكن عهده شهد احتلال السعوديين منطقة نجران سنة ١٩٣٤. عند اغتيال المتوكل يحيى سنة ١٩٤٨، خلفه ولده الناصر أحمد الذي حكم حتى وفاته سنة ١٩٦٢، ثم جاء بعده ولده محمد البدر الذي لم يحكم سوى أسبوع واحد، وعُزل على أيدي جماعة من ضباط الجيش الذين أعلنوا النظام الجمهوري في اليمن. منذ وفاة محمد البدر في المنفى، لم يدّعِ أحد الإمامة الزيدية، وهذه حالة مسموح بها طبقاً للعقيدة الزيدية. هكذا، فإن الشيعة الزيديين هم حالياً بلا إمام من أي صنف كان، فيما شهدت طبيعة الشيعية الزيدية نفسها تحولاً أساسياً.

شكّل إضفاء الصبغة السنية على الشيعية الزيدية[٣٧] عملية بدأت في القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، ونتجت عن تطور أمرين مستقل كل منهما عن الآخر لكنهما متزامنان جداً في اليمن، ونعني بذلك تحوّل الإمامة الزيدية إلى حكم ملكي وتغلغل عقائد المُحدّثين السنة في الزيدية. الأئمة الزيديون القاسميون الخمسة الأوائل، من المنصور القاسم بن محمد إلى المؤيد محمد بن إسماعيل، الذين حكموا من ١٠٠٦/١٥٩٨ إلى ١٠٩٧/١٦٨٦، تمتعوا جميعاً بالمؤهلات المطلوبة وفق التقليد الزيدي، فكانوا فعلاً رجال سيف وقلم جمعوا ما بين صفات العلماء والعسكر وأنتجوا الكثير من الكتب والرسائل في الكلام والفقه.[٣٨] أما الأئمة القاسميون اللاحقون، فافتقروا إلى المؤهلات المطلوبة، وخلف الواحد منهم الآخر، بدلاً من ذلك، بموجب قواعد الوراثة الملكية فقط، أي بتسمية كل واحد منهم خلفه من بعده. ما إن حل القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، حتى كانت الإمامة الزيدية القاسمية قد صارت بوضوح سلالة ملكية، ولم يعد الحكام يعيشون وفقاً للمعايير التي وضعتها الشريعة الزيدية الهادوية في اليمن، إنما صاروا بحاجة إلى شرعنة بديلة وفّرها العلماء السنة في الدولة الزيدية.

في غضون ذلك، كان الحكام الزيديون القاسميون قد بسطوا سيطرتهم على المناطق المنخفضة (أو التهايم) في اليمن حيث الكثافة السكانية أكبر والهيمنة الشافعية السنية أوضح. أدى توسع الدولة القاسمية في المناطق السنية إلى مستويات غير مسبوقة من التفاعل الداخلي بين رعايا الدولة من الزيديين والسنيين وبين علمائها أيضاً. بدأ علماء الزيدية، في مثل هذه البيئة، دراسة مختلف التصانيف السنية على أسس منتظمة، خاصة مجموعات كتب الحديث السنية رغم أن النفوذ السني كان قد سبق وظهر إلى حدٍّ ما في المناطق الزيدية المرتفعة، وهو ما عكسته تعاليم السيد محمد بن إبراهيم الوزير (ت. ٨٤٠/١٤٣٦). يُنظر إلى ابن الوزير، المنتمي إلى بيت علوي من العلماء المتميزين، على أنه مؤسس مذهب سني - مُحْدَث ضمن التقليد الزيدي. وبما أنه أول عالم مُحَدّث بين الزيديين، قَبِل ابن الوزير مجموعات كتب الأحاديث السنية النموذجية على أنها مرجعيات مطلقة في الأمور الدينية، في الوقت الذي انتقد فيه جوانب معينة من التعاليم الزيدية. مع ذلك، أعلن ابن الوزير

أنه لم ينتمِ إلى أي مذهب سني محدد.

في الوقت نفسه، مع تغلغل الزيدية في المناطق المنخفضة ذات الأغلبية السنية، وجد الأئمة أنه من المرغوب بصورة متزايدة تقبل بعض الآراء الدينية لرعاياهم السنيين الذين شكلوا الأكثرية هناك. نتج عن ذلك أن نوعاً من التقارب العقائدي ظهر بين الطبقة الزيدية الحاكمة ورعاياها من أهل السنة، وأن هذا التقارب أخذ شكل حركة ابتعدت عن الزيدية الشيعية من المذهب الهادوي بصورة أساسية، وراحت تتقرب من سنيّة المُحَدّثين كما عرضها علماء السنة وأعضاء مذهب السنية – المُحْدَثة الذي نشأ ضمن الحركة الزيدية. وصل المذهب الأخير، المتجذّر في تعاليم ابن الوزير، ذروته في النفوذ والتأثير في عهد محمد بن علي الشوكاني (ت. ١٢٥٠/١٨٣٤)، الذي خدم مفتياً وقاضياً لقضاة اليمن في ظل حكم عددٍ من الأئمة.[39] تأثر هذا المذهب السني – المُحْدَث بالتقليدية السنية وبالمذهب السني الحنبلي في الفقه وتعاليم ابن تيمية (ت. ٧٢٨/١٣٢٨).

ما إن اقترب القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي من نهايته حتى كان الأئمة يستثمرون على نطاق واسع علماء قامت ثقافتهم على الأحاديث وانتموا إلى التقليد السني – المُحْدَث ومنحوهم الرعاية، فيما راح علماء الزيدية الهادوية يفقدون حظوتهم ومكانتهم في الدولة الزيدية بصورة متسارعة وصاروا مهمشين. في ظل مثل تلك الظروف، أظهر العلماء من ذوي التوجهات السنية، الذين لم يشاركوا في وضع معايير وراثة الإمامة الزيدية، تأييدهم أئمة الزيدية وشرعنوا حكمهم، بل إن الشوكاني ذهب حتى أبعد من ذلك عندما انتقد فعلياً عقيدة الإمامة الزيدية الهادوية، التي لم يعد الأئمة الزيديون من السلالة القاسمية يلتزمون مبادئها. من وجهة نظره، لم يكن للتعاليم الدينية والفقهية الزيدية أساس في الرسالة المُنزلة، بل عكست آراء غير مؤكدة لأئمة الزيدية لذلك وجب رفضها. وبصفته قاضي القضاة، اضطهد حتى بعض الشخصيات الزيدية. وكما قال ب. هيكل، لقد ظهرت في تلك الفترة بوضوح علاقة تعايشية بين العلماء من ذوي التوجهات السنية في الدولة الزيدية وبين حكامها من السلالة المالكة.[40]

كان الشوكاني، كما أسلفنا، الشخصية الأعظم نفوذاً وتأثيراً التي برزت في

المذهب السني - المُحْدَث في اليمن الزيدية. فقد عيّن، بصفته قاضياً للقضاة، كثيرين من أتباعه وتلامذته في مختلف المناصب الوظيفية الرسمية في شتى نواحي اليمن، وساعد هؤلاء في نشر آراء المُحَدّثين السنة بين العلماء في المناطق الزيدية المرتفعة وأمكنة أخرى. في ما يتعلق بتأثيره على المدى البعيد، لعب الشوكاني دوراً أساسياً في إضفاء طابع السنية على الإمامة الزيدية والمُناخ الفكري الزيدي لليمن، الذي كان قد تبلّور في مجتمع تلك المنطقة القبلي على مدى ألفية من السنين. كان الشوكاني، بوصفه سنياً - مُحْدَثاً، قد اتبع توجهاً ابتدأه السيد ابن الوزير، وتمسك به العديد من العلماء الآخرين، كصالح بن مهدي المقبلي (ت. ١١٠٨/١٦٩٦) ومحمد بن إسماعيل الأمير (ت. ١١٨٢/١٧٦٨)، اللذين برزا من داخل التقليد الزيدي لمرتفعات اليمن.

اعتقد الشوكاني، بصورة مشابهة لابن الوزير، بصحة مرجعية مجموعات الأحاديث السنية النموذجية، وأكّد بصورة منسجمة مع تعاليم المُحَدّثين السنة، المعنى والنص الحرفي للقرآن ومجموعة الأحاديث. في المقابل، رفض الشوكاني علم الكلام الزيدي الذي تأثّر كثيراً بعقائد المعتزلة وتعاليم أئمة الزيدية الأوائل، ودعا إلى وجوب ممارسة المسلمين الاجتهاد كي يصلوا، على أساس من القرآن ومجموعة الأحاديث النموذجية، إلى أحكام وآراء مستقلة. كذلك أدان التقليد لأنه لم يُقرّ باتباع رأي شخص آخر. وأنكر الشوكاني في كتابه **السيل الجرّار** ما ورد في كتاب **الأزهار في فقه الأئمة الأطهار** للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى (ت. ٨٤٠/١٤٣٧)، الذي ينظر إليه على أنه مجموعة آراء فقهية يُقرّ بها المذهب الزيدي الهادوي، لأنه تضمن، وفقاً له، آراء ليس لها جذور في الرسالة المنزلة. أظهر الشوكاني البغض الذي كان الزيديون والمُحَدّثون السنة يُكنّونه عموماً للتصوف. في المجمل، لقيت آراء الشوكاني ترحيباً حسناً من جانب العالم السني عموماً والسلفي الحديث خصوصاً؛ ويبقى لتعاليمه الأثر النافذ في العربية السعودية وضمن كل بيئة سنية تحتضن السلفية.

رغم انتشار الأيدولوجيا السنية - المُحْدَثة في اليمن المعاصر، فإن الفقه الزيدي الهادوي يبقى النظام الفقهي الرسمي هناك، لكن في مرتبة تالية للفقه السني الشافعي،

ولكن الأيديولوجيا الرسمية في اليمن تُفضل المذهب السني – المُحْدَث وتُهمّش علماء الزيدية. منذ سنة ١٩٦٢ والجمهوريون في اليمن يستخدمون باستمرار تعاليم الشوكاني وكتبه لإضعاف شأن العقائد السابقة للإمامة الزيدية وللشيعية الزيدية نفسها. وتتبع الدولة اليمنية الحديثة سياسة معادية فعلياً للزيدية بعدما أخذت شكل الإصلاح الإسلامي وبنت بصورة كبيرة على تعاليم الشوكاني. مع ذلك، يبقى رد الزيديين اليمنيين على التدمير الذي يفعله المُحَدّثون السنة ضد تراثهم محدوداً إلى حدٍّ ما من جهة طبيعته ونطاق مجاله.[٤١]

٦

النصيريون أو العلويون

ظلت دراسة الفرع النصيري من الإسلام الشيعي مهمّشة نسبياً ومتخلفة بين الدراسات الشيعية رغم حدوث بعض التقدم المهم في هذا الحقل خلال الفترة الأخيرة. النصيريون، الذين صاروا يُعرفون بالعلويين منذ عشرينيات القرن الماضي، لم يحققوا أي تميز سياسي في العصور الوسطى عندما كانوا يعيشون في مناطقهم الجبلية التقليدية في سوريا حيث غطّى عليهم جيرانهم من الإسماعيليين النزاريين. ولا نخطئ في حال افترضنا أن العلويين لم يُنتجوا أدباً دينياً مهماً؛ علماً بأن القسم الأكبر من تراثهم الأدبي الضئيل تعرض إلى الإتلاف والضياع إبّان مواجهاتهم الممتدة عبر القرون مع الإسماعيليين السوريين، وخصوم آخرين.

مع ذلك، تغير الطالع السياسي للنصيريين/العلويين جذرياً مع وصول الفريق حافظ الأسد (١٩٣٠- ٢٠٠٠) إلى السلطة عام ١٩٧٠، فقد قُدِّر له أن يحكم سوريا بصفته الرئيس العلوي الأول لنحو ثلاثة عقود. احتل العلويون في عهده وعهد ابنه وخليفته بشار، عدداً من المناصب المدنية والعسكرية البارزة في الدولة السورية. هكذا تكون الأقلية العلوية في سوريا، التي ربما لا تزيد عن ١٠% من إجمالي عدد السكان البالغ نحو ٢٢ مليون نسمة، قد حققت بروزاً اجتماعياً – سياسياً ضمن طبقات النخبة الحاكمة لا يتناسب مع حجمها النسبي. نتيجة هذه التطورات، تجدد الاهتمام، بعد الجهود الرائدة لأوائل المستشرقين، بدراسة العلويين وفهم عقائدهم

التوفيقية المعقدة، لأنهم اليوم الورثة الوحيدون الباقون للتقاليد الدينية التي عالجها أوائل غلاة الشيعة.

وجود العلويين اليوم هو في سوريا، حصنهم الأساسي، إضافة إلى جماعات أصغر حجماً في لبنان وتركيا، ومن المهم ألا يُخلط بينهم وبين المجموعات العلوية التركية.[١] في سوريا، الوسط المركزي للعلويين وبيئتهم الأصلية، توجد سلسلة جبال ضخمة في الشمال كانت تُعرف بجبال الأنصارية (أي النصيرية)، لكن العلويين يُشكلون أقليات في بلدات كاللاذقية وحمص وحماة المُحيطة بهذه الجبال، المعروفة اليوم باسم جبال العلويين. ثمة مجموعات أقلية من العلويين موجودة في مناطق معرة النعمان وإدلب وحلب إضافة إلى دمشق. تركّز الوجود العلوي في لبنان في المنطقة التي تلي الحدود الشمالية مع سوريا، خصوصاً في عكار. أما في تركيا، فتوجد مجموعات علوية بأحجام مهمة في أنطاكية، في السهل الساحلي إلى الجنوب الغربي من إسكندرون، إلى جانب طرسوس وأضنة.

الدراسات النصيرية – العلوية

كانت للصليبيين ولمراقبيهم الغربيين اتصالات مع العلويين السوريين، إبّان مجريات القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، مشابهة لتلك التي كانت لهم مع الإسماعيليين النزاريين، لكن دون معرفة بهوية هذه الطائفة. ظهر الاهتمام البحثي الأول والمحدود بهم في أوروبا عبر مقالة "مدخل" بعنوان "النصيريون" في موسوعة الاستشراق الرائدة التي صنّفها بارثيليمي د. هيربيلوت (١٦٢٥–١٦٩٥)، رغم أنه لم يَزُر المشرق أبداً لكنه عرّف العلويين بصورة صحيحة بأنهم فرقة شيعية.[٢] ربما كان كارستن نيبور (١٧٣٣–١٨١٥)، الرحالة الدانماركي الذي عبر جبال العلويين سنة ١٧٦٦ وهو في طريقه إلى شبه الجزيرة العربية، الأوروبي الأول الذي يُقابل أتباع هذه الفرقة ويحصل على معلومات أولية صحيحة حولهم.[٣]

في العقود اللاحقة، زار رحالة أوروبيون آخرون المنطقة، من أمثال قسطنطين دي فولني (١٧٥٧–١٨٢٠) الذي كان في سوريا خلال ثمانينيات القرن الثامن عشر،

لكنهم لم يُضيفوا جديداً على ما ذكره نيبور من تفاصيل حول العلويين، الذين غالباً ما ذُكروا في المصادر الأوروبية باسم Ansaris، نسبة إلى موطنهم الجبلي.[٤] والروايات المبكرة حول أصولهم وعقائدهم الدينية مشوشة بصورة بارزة.

توجد بضع محاولات متفرقة لدبلوماسيين ولمترجمين ولمبشرين ولرحالة أوروبيين، ممن كان لهم اتصالات بالعلويين السوريين، قد حدثت بحلول العقود الافتتاحية للقرن التاسع عشر بهدف جمع المزيد من المعلومات الموثوقة حول ديانة أتباع هذه الفرقة الخاصة وعاداتها. ربما كان جان بابتيست روسّو (١٧٨٠-١٨٣١)، وهو القنصل العام الفرنسي في حلب خلال ١٨٠٦- ١٨١٦، الذي كان لديه اهتمام بالدراسات الشرقية وأقام علاقة مهنية وثيقة مع عميد المستشرقين المعاصر له، سيلفيستر دي ساسي (١٧٥٨-١٨٣٨)، وربما كان الأوروبي الأول في عصره الذي يلفت انتباهاً جدياً وواسعاً إلى وجود العلويين والإسماعيليين وتقاليدهم وآدابهم المحلية. في ١٨١٠، أعدّ روسّو دراسة حول العلويين السوريين المعاصرين (والإسماعيليين) تضمّنت الكثير من التفاصيل التاريخية والاجتماعية والدينية القيّمة، التي كان قد حصل عليها من أتباع الفرقة مباشرة.[٥] لاحظ روسّو أن العلويين يتكونون من عدد من القبائل أو العشائر، وهي حقيقة معروفة، لكنه أضاف أنهم يخضعون جميعاً لسلطة وقيادة شيخ واحد، وأنهم يعادون المسلمين (السنة) والإسماعيليين عموماً، ويفضلون المسيحيين ربما لأنهم أخذوا عنهم مبدأ ألوهية المسيح وطبقوه بعد ذلك على علي.[٦] حظيت دراسة روسّو بالكثير من الدعاية في دوائر الاستشراق الأوروبية بسبب ارتباط دي ساسي بها بصورة أساسية، ولكن فهم العلويين والنظرة إليهم كانت لا تزال غير صحيحة، فقد نُظر إليهم على أنهم فرقة غير مسلمة أو قُرنوا بالقرامطة. والصورة الأخيرة أيدها دي ساسي الذي أفسح المجال حتى لإمكانية جعل النصيريين/العلويين يمثلون فرعاً منشقاً من القرامطة.[٧]

عقب ذلك، صار جوزيف كاتَفاجو، الذي خدم مستشاراً ومترجماً في القنصلية البروسية العامة في سوريا خلال أربعينيات القرن التاسع عشر، الأوروبي الأول الذي يصل إلى أدب العلويين ويطلع عليه، فقد حصل على نسخة من كتاب بعنوان **مجموع الأعياد** لميمون الطبراني (ت. ٤٢٦/١٠٣٤) إضافة إلى مخطوطة تتناول تعليم العلويين

بعنوان كتاب **تعليم ديانة النصيرية**.[8] حظي كاتفاجو بفرصة الوصول إلى مختارات واسعة من النصوص العلوية، الأمر الذي سهّل له تصنيف ما يمكن القول إنه أول بيبليوغرافيا غربيّة لكتب العلويين ورسائلهم،[9] ومن الواضح أنه كان ينوي فعلاً كتابة كتيب شامل حول ديانتهم، على شاكلة كتاب دي ساسي الضخم حول ديانة الدروز، وهي أمنية لم تتحقق أبداً. بعد ذلك، ظهرت ترجمة إنكليزية للكتاب التعليمي المذكور، وهو يُعدُّ أول كتاب علوي تمّ الحصول عليه، ومعه كتاب آخر من كتب الطائفة بعنوان كتاب **المشيخة**، نفذها صموئيل لايد (١٨٢٥ - ١٨٦٠)، المُبشّر الأنغليكاني الذي أقام بين العلويين في شمال سوريا خلال خمسينيات القرن التاسع عشر.[10] كان لايد نفسه قد كتب في وقت سابق كتاباً مضللاً حول العلويين،[11] فيما كان رحالة أوروبيون آخرون، من مثل فريدريك والبول (١٨٢٢-١٨٧٦)، الذي صنّف كتاباً ضخماً حول من يُسمون Ansayris (أي النصيريين)، يخلو من أي تفاصيل تتضمّن حقائق مهمة[12]، لا يزالون يجهلون أيضاً الهوية الحقيقية للعلويين، وغالباً ما خلطوا بينهم وبين الإسماعيليين أو الدروز أو الأكراد أو مجموعات عرقية ودينية أخرى.

من المعالم المهمة والبارزة في طريق الدراسات العلوية الحديثة طباعة ونشر كتاب في بيروت سنة ١٨٦٤ بعنوان كتاب **الباكورة السليمانية**، الذي تضمن بعض النصوص العلوية إضافة إلى وصف لشعائر التلقين في المذهب وتعاليم دينية وممارسات متنوعة للعلويين. أما مؤلف الكتاب، فهو سليمان أفندي الأضني، الذي كان علوياً متمرداً.[13] وُلد سليمان سنة ١٢٥٠/١٨٣٤ في أضنة جنوبي تركيا، ودرس تعاليم المذهب وصارت عالماً بها، فاكتسب رتبة الشيخ في جماعته، لكنه اعتنق المسيحية في ما بعد واستقرّ في بيروت وكتب كتابه بهدف نقض العلويين. بعد ذلك، استدرج سليمان للعودة إلى قريته الأم حيث قُتل على يد إخوانه في الدين بسبب ارتداده عن مذهبه.

لفت إدوارد سالزبوري (١٨١٤-١٩٠١)، وهو أستاذ العربية في جامعة ييل، انتباه المستشرقين مبدئياً إلى هذا الكتاب بعد تلقيه نسخة عنه عبر جهود مبشرين أميركيين في سوريا. قدّم سالزبوري، الذي حصل بالطريقة نفسها على نصوص تتعلق بالإسماعيليين من سوريا، ترجمة جزئية لقسم من كتاب سليمان في المقالة التي كتبها حوله.[14]

كان رينيه دوسّو (١٨٦٨-١٩٥٨)، المستشرق الفرنسي المتخصص بالشؤون السورية، قد استخدم الكتاب نفسه مصدراً رئيسياً في الدراسات التي نشرها عام ١٩٠٠ في صورة كتاب علمي كان الأول الذي يتناول ديانة العلويين وتاريخهم[١٥]، وتضمن بيبليوغرافيا شاملة للمصادر العلوية المعروفة في أوروبا آنذاك إضافة إلى مختلف أجناس الدراسات حول الموضوع.[١٦] يجدر هنا إضافة أن مجموعة متنوعة من المخطوطات العلوية وجدت طريقها مع بداية القرن العشرين إلى مكتبة "بيبليوتيك ناسونال" في باريس ومكتبات أخرى كانت معروفة في أوروبا، الأمر الذي وفّر قاعدة صلبة من النصوص لإحداث المزيد من التقدم في الدراسات العلوية. مع ذلك، لم تكن الحالة في عام ١٩٣٩، أي عندما نشر لويس ماسينيون (١٨٨٣- ١٩٦٢) فهرسه الخاص حول المصادر العلوية،[١٧] قد حققت تقدماً على ما كان دوسّو قد قدّمه في كتيبه. وكان ماسينيون قد كتب، بسبب اهتمامه بالتقاليد الصوفية - الباطنية في الإسلام، عدداً قليلاً من النصوص القصيرة حول العلويين عرض فيها أفكاره الغريبة بخصوص أصولهم.[١٨]

رغم هذا، كان رودولف شتروطمان (١٨٧٧-١٩٦٠) من جامعة هامبورغ، وهو مهتم بالإسلام الشيعي ومظاهره المتنوعة، قد بدأ في أربعينيات القرن العشرين تقديم مساهمات مهمة إلى الدراسات العلوية، إضافة إلى ترجمته عدداً من النصوص العلوية إلى اللغة الألمانية.[١٩] مع ذلك، بقيت الدراسات العلوية مهمّشة إلى حدٍ ما، خصوصاً عند مقارنتها بالدراسات الإسماعيلية والزيدية التي كانت تشهد حينذاك اختراقات غير مسبوقة. وإلى أن أتت العقود القليلة الأخيرة، بدأ اهتمام بحثي واسع الانتشار يتكرّس لحقل الدراسات العلوية على أساس من المصادر المخطوطة التي صارت متوافرة في تلك الفترة. من بين العدد المحدود من الباحثين الذين كانت لهم مساهمات مهمة في هذا الحقل من الدراسات، تجدر الإشارة إلى هـ. هالم وم. موسى، وم. م. بار-آشير، وآ. كوفسكي، وي. فريدمان.[٢٠] في غضون ذلك، أقدم عدد قليل من العلويين، كمحمد أمين غالب الطويل (ت. ١٩٣٢)[٢١]، ومؤلفين مسلمين آخرين، على كتابة مؤلفات حول العلويين. رغم ذلك، كانت مثل هذه المؤلفات تبريرية أو جدلية تبعاً للهوية الدينية الخاصة بمؤلفيها من المسلمين. في هذا السياق، تجدر الإشارة

إلى مجموعة النصوص العلوية الصحيحة المكونة من ستة مجلدات ونُشرت مؤخراً في بيروت في سلسلة حملت عنوان **سلسلة التراث العلوي: رسائل الحكمة العلوية**.[٢٢] أما مُحرر السلسلة، الذي تبنّى الاسم المستعار أبو موسى الحريري، فكانت له بعض المنشورات السابقة الخاصة به.[٢٣]

تاريخ العلويين

يمكننا العودة بأصول العلويين إلى شخص يقترب اسمه من أبي شُعيب محمد بن نُصير النَميري (أو النُميري) [منه جاءت تسمية النصيريين]، الذي انحدر من دوائر الغلاة على هامش الشيعية الإمامية. كان أوائل العلويين يُعرفون، حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، بالنميرية (أو النُميرية) أيضاً نسبة إلى جدهم. كان ابن نصير مؤيداً للإمامين العاشر والحادي عشر من أئمة الشيعية الإثناعشرية، علي الهادي (ت. ٢٥٤/٨٦٨) والحسن العسكري (ت. ٢٦٠/٨٧٤). طبقاً لكتّاب الفرق الإماميين الأوائل، الذين كانوا على معرفة جيدة بالتطورات داخل الشيعية الإمامية، فإن ابن نصير أعلن ألوهية الأئمة وادعى مرتبة النبوة لنفسه،[٢٤] وادعى بصراحة أن الإمام الهادي كان قد نصّ عليه شخصياً بالنبوة. تذهب المصادر الإمامية، التي تورد النصيريين ضمن الشيعة الغلاة وتكون بهذه الصورة معادية لهم، إلى القول إن الإمام الهادي قد لعن فعلاً ابن نُصير وتبرّأ منه بسبب مزاعمه المغالية.[٢٥] تُضيف المصادر الإمامية أن ابن نصير دعا إلى عقيدة التناسخ التي صار لها وظيفة مهمة في بيان نشأة الكون عند النصيريين، ونسبوا إليه أفكاراً إباحية متنوعة. يُروى أن ابن نصير قد تمتع ببعض الحظوة في البلاط العباسي في سامراء، حيث لقي تأييداً من الكاتب محمد بن موسى ابن الفرات الجُعفي (ت. ٢٥٤/٨٦٨)، شقيق الوزير العباسي المشهور.[٢٦]

طبقاً للتراث العلوي، كان ابن نصير مريداً في سامراء مقرباً من الإمام الحادي عشر للشيعة الإثناعشريّين، الحسن العسكري؛ وأن هذا الإمام قد استودعه وحياً جديداً كان سيشكل أساس العقيدة العلوية. يظهر أنه كانت لابن نصير دائرته الأصلية الخاصة من المريدين والمؤيدين في سامراء، وكان هؤلاء بقيادة شخص يقترب اسمه من يحيى ابن

معين السامرائي،[٢٧] كما تمتع ابن نصير وأتباعه بدرجة من الدعم القبلي في العراق، من بني نُمير قبيلة ابن نصير ومن مجموعات قبلية أخرى، الأمر الذي ضمن بقاء النصيريين/العلويين الأوائل في ظل ظروف عدائية. ثمة من يجادل بأن النصيريين/العلويين الأوائل تلقوا حماية ومساعدة مالية من بني الفرات الإماميين، أسرة الوزراء والموظفين الكبار في خدمة العباسيين، التي احتفظت بعلاقات سرية مع بعض المجموعات الشيعية المتطرفة، ولاسيّما مع العلوية.[٢٨] الجدير بالذكر هنا أن النصيريين/العلويين الأوائل ظهروا على المسرح التاريخي للعراق العباسي قرابة الوقت الذي كان فيه حمدان قرمط وعبدان يقودان بنجاح نشاطات الدعوة الإسماعيلية (القرمطية) هناك.

لا نعرف الكثير حول الخلفاء المباشرين لابن نصير المتوفّى سنة ٢٧٠/٨٨٣، فالأمور معقدة إلى حدٍ ما بسبب ممارسة أفراد هذه الفرقة الراديكالية العلوية التقية بصورة صارمة نوعاً ما. المصادر العلوية المكتشفة أخيراً في الأزمنة الحديثة لم تحتفظ إلا بأسماء خلفاء ابن نصير في قيادة المجموعة بدءاً بمحمد بن جُندَب، المُعين من ابن نصير نفسه. وخلف محمدَ، عبد الله الجنّان الجُنبولاني (ت. ٢٨٧/٩٠٠)، وهو الفارسي الأصل والمسؤول على الأرجح عن ضم العِيدين الفارسيين الخاصين بالاعتدالين الربيعي والخريفي، نوروز ومِهرَجان، ودمجهما في الشعائر العلوية ليمثلا احتفالين بيومين ظهرت فيهما ألوهية علي ممثَّلة بالشمس.

كان شخص يُدعى أبو عبد الله الحسين بن حمدان الخصيبي، وهو تلميذ الجُنبولاني ومسؤول قيادة الفرقة في البداية في ضاحية الكرخ الشيعية جنوبي بغداد، هو من تولى مسؤولية الدعوة إلى عقائد المذهب في شمال سوريا، التي قُدّر لها أن تصير حصناً دائماً لأبناء تلك الجماعة. عند وصول البويهيين الشيعة إلى العراق سنة ٣٣٤/٩٤٥ بصفتهم الأسياد الجدد على العباسيين، بدأت حالة الجماعات الشيعية بالتطور نحو الأفضل. عقب ذلك بمدة قصيرة، عاد الخصيبي إلى العراق سنة ٣٣٦/٩٤٧ لزيارة العلويين الذين كانوا يعيشون هناك بسرية تامة. اضطر الخصيبي وأتباع الفرقة الآخرون، الذين أطلقوا على أنفسهم تسمية الموحدين، إلى التزام تطبيق التقية منذ وقت مبكر في ثوب الشيعية الإمامية بصورة أساسية، ولم يكن في مقدورهم التخلي عن ممارسة التقية في ظل حكم البويهيين، الذين لم يتبنوا أي صيغة محددة من الشيعية بعد أصولهم

الزيدية، ولم يُظهروا أي مواقف تفضيلية اتجاه المجموعات المتنوعة للشيعة الغلاة، الذين استمروا في وجودهم تحت جناح الإمامية. ربما يُفسّر هذا الأمر سبب ورود اسم الخصيبي في المصادر الإمامية الإثناعشرية، ككتاب المجلسي **بحار الأنوار**، بصفته روايًا للأحاديث الشيعية. في السنوات الأخيرة من حياته، عاد الخصيبي إلى حلب ليستفيد من رعاية الحمدانيين بعد تعيينه تلميذه علي بن عيسى الجسري لقيادة أتباع ابن نصير في العراق.

صار الخصيبي المتخفي في ثوب الشيعية الإمامية من الناقلين الرئيسيين لتعاليم العلويين، ومنها تأويلهم الباطني والصوفي لآيات من القرآن، وقد لعب فعلاً دوراً أساسياً في تطور العقائد العلوية المبكرة والدعوة إليها ونشرها في شمال سوريا، وفي العراق. اشتهر الخصيبي على أنه شاعر له مواصفاته أيضاً، وقدم خدماته في بلاطات البويهيين في العراق وغربي فارس، ثم في بلاطات الشيعة الحمدانيين في الموصل وحلب في ما بعد؛ وأهدى كتابه، **الهداية**، حول تقاليد الإمامية إلى سيف الدولة (ح. ٣٣٣-٣٥٦/٩٤٤-٩٦٧)، أمير حلب الحمداني الشيعي،[٢٩] وما وصلنا من مؤلفاته الكثيرة، هو ديوانه الذي جمع فيه مجموعة مختارة من القصائد الشعرية. بوفاة الخصيبي سنة ٣٤٦/٩٥٧، أو ربما بعد ذلك بعقد آخر من الزمن، صار قبره في شمال حلب (المعروف محلياً باسم الشيخ يبرق) مزاراً مهماً عند العلويين حتى العقود الأولى للقرن العشرين.

اختار الخصيبي، من بين تلامذته الكثيرين، محمد بن علي الجلّي ليكون خليفة له في قيادة العلويين في شمال سوريا.[٣٠] في زمنه، عاد البيزنطيون بقيادة الإمبراطور نيقفور فوكاس واستولوا على حلب من جديد عام ٣٥١/٩٦٢، وهذا ما أذن ببدء التدهور السريع للسلالة الحمدانية الحاكمة. في ظل تلك الظروف، راح العلويون يتوجهون بخطابهم الديني إلى الجماعات المسيحية المقيمة في الساحل السوري؛ فالرسالة المسيحية للجلّي، التي تتضمن تفاسير نصيرية لعقائد مسيحية، كانت موجهة بوجه خاص إلى المسيحيين النساطرة السوريين من أجل كسب متحولين إلى العلوية منهم.[٣١] مما تجدر ملاحظته أن المصادر العلوية المعاصرة في تلك الفترة كررت تشديد الفرقة وتأكيدها ضرورة التزام التقية، لأن العلويين فقدوا حُماةً رئيسيين لهم

في أعقاب سقوط الحمدانيين الشيعة. تمكنت بعض الخلايا العلوية السرية من البقاء في خضم تلك الأحداث في حلب وحرّان وبيروت وطبريا، موطن أبرز تلامذة الجلّي والقائد اللاحق للفرقة، الطبراني.

توفي محمد الجلّي بعد سنة ٣٨٤/٩٩٤، وخلفه في القيادة ميمون بن قاسم الطبراني، الملقب بسرور نسبة إلى عنوان أحد كتبه، وكان ضليعاً في العقائد الشيعية والمسيحية والفلسفة اليونانية والديانات الإيرانية. صار الطبراني المؤسس الحقيقي للجماعة العلوية النصيرية السورية وتعاليمها، وتُشكّل كتاباته الكثيرة جُلّ الكتب الدينية العلوية.[٣٢] يبقى كتابه **مجموع الأعياد**، المتضمن تعاليم أسلافه، أهم المصادر التي تتناول احتفالات العلويين وأعيادهم.[٣٣] في ٤٢٣/١٠٣٢، غادر الطبراني حلب بسبب الحروب المتواصلة في المنطقة وتوجه إلى اللاذقية التي كانت لا تزال تحت السيطرة البيزنطية. لم يجابه أي عداوات إسلامية في اللاذقية، بل نجح في تحويل كثيرين من سكان الأرياف في جبال الساحل السوري إلى مذهبه. تزامنت فترة قيادة الطبراني مع ظهور الدروز، الذين سموا أنفسهم الموحدين أيضاً، وصاروا منافسين للعلويين في سوريا، بل ذهب حمزة بن علي، مؤسس العقيدة الدينية الدرزية، في الحقيقة إلى كتابة رسالة بعنوان **رسالة الدامغة في الفاسق النصيري**، بغرض نقض العلويين.[٣٤]

توفي الطبراني في اللاذقية، ولا يزال قبره في مسجد الشعراني موضع تقدير كبير لدى العلويين.[٣٥] أما التاريخ اللاحق للعلويين في العصور الوسطى، فيبدو غامضاً إلى حدٍ ما؛ منذ تلك الفترة، افتقر العلويون إلى القادة المركزيين من أصحاب المؤهلات القِيادية، وصاروا مجموعات متنوعة ومتفرقة خضعت لسلطة شيوخها المحليين، لكن ثمة إشارات غامضة نجدها في المصادر العلوية تذكر العديد من قادة الجماعة بعد الطبراني. هنا برز عدد من شيوخ العلويين ممن لم تكن لهم ميزات قيادية خاصة لكنهم تولوا مثل هذه المناصب، ومن هؤلاء عصمت الدولة، وهو أحد التلاميذ المباشرين للطبراني. في غضون ذلك، تمتعت الجماعة العلوية في سوريا بدعم عدد من أسر العشائر المحلية، كبني محرز الذين امتلكوا قلاعاً في جبال الأنصارية في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. مع ذلك، ما لبثت بعض هذه القلاع، كقلعة المرقب، أن خرجت بحلول العقود الأولى من القرن السادس الهجري/الثاني

عشر الميلادي من أيدي العلويين وخضعت للصليبيين الذين كانوا يؤسسون مراكز لهم في القسم الشمالي من جبال الأنصارية (المشهورة اليوم بجبال العلويين)، أي في قلب أراضي جماعة العلويين.

كان الصليبيون قد أسسوا بمرور الوقت أربع إمارات في بلاد الشام، وقد ضُمّ القسم الشمالي من جبال العلويين ودُمج في إمارة أنطاكية الفرنجية. منذ تلك الفترة، صار العلويون، الذين افتقروا إلى القوة العسكرية، خاضعين للحكم الصليبي الموزع بين المملكة اللاتينية في القدس وإمارة أنطاكية في الشمال.

بعد ذلك، جابه العلويون الإسماعيليين النزاريين الذين ثبتوا أنفسهم، في الوقت نفسه، داخل المنطقة الجبلية نفسها بعد تملّكهم شبكة من القلاع. ففي سنة ١١٣٢/٥٢٧، اشترى النزاريون السوريون أول قلعة لهم، القدموس، من صاحبها المسلم الذي كان قد استردها من الفرنجة في السنة السابقة بمساعدة من العلويين.[٣٦] من القدموس، التي صارت أحد أهم معاقلهم، انطلق النزاريون السوريون في توسيع أراضيهم وسيطرتهم في المنطقة وحصلوا على مجموعة قلاع منها مصياف والكهف. نتيجة هذه التطورات، صار النصيريون – العلويون في حالة من الصراع المتقطع مع جيرانهم من الإسماعيليين النزاريين امتد زمناً طويلاً وصل إلى العصور الحديثة، وربما كان العلويون قد تأثروا ببعض العقائد النزارية، ولاسيّما تفسيرهم أدوار الزمن والتاريخ الديني.

في أعقاب فتح صلاح الدين مدينة اللاذقية وعدداً من القلاع في المنطقة عام ١١٨٨/٥٨٤، دُمجت جبال العلويين في السلطنة الأيوبية المتوسعة بسرعة. كانت لصلاح الدين مواجهاته الخاصة مع الجماعات الشيعية السورية، التي نجت وبقيت بعد تطبيق السياسات الأيوبية السنية المناوئة للشيعة. قرابة نهاية الفترة الأيوبية في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وجد العلويون حامياً وراعياً جديداً لهم تمثَّلَ في شخص الأمير الحسن المكزون السنجاري (ت. ١٢٤٠/٦٣٨)، الذي دُعي إلى المنطقة لتقديم المساعدة إلى العلويين في صراعهم مع النزاريين والأكراد.[٣٧] بعد عدة محاولات خلال ٦١٧-١٢٢٠/٦٢٢-١٢٢٥، تحول الأمير السنجاري، المتحدر من جبل سنجار في شمال - غربي العراق، إلى العلوية، وثبّت نفسه في جبال

العلويين، وكان قد أثّر، في خضم تلك الأحداث، في استقرار عدد من القبائل البدوية التي رافقته في انتقاله من جبل سنجار إلى تلك المنطقة. من جنود المكزون السنجاري البدو، برزت مجموعات قبلية علوية، ومن هؤلاء الحدادون والمتاورة والمهالبة والدراوسة. هذه القبائل هي أجداد للعدد الأكبر من العشائر العلوية الموجودة حالياً في سوريا. والجدير بالملاحظة أن المنافسات التي لم تنقطع بين النصيريين/العلويين والإسماعيليين والدروز السوريين، الذين واجهوا حالات عدة من الأخصام السنة، شكلّت ضمانة لبقاء هذه الجماعات الدينية الأقليات في سوريا.

ابتدأ مع تأسيس الحكم المملوكي خلفاً للأيوبي في سوريا طور جديد صعب في تاريخ العلويين. كان السلطان الظاهر بيبرس الأول (ح. ٦٥٨-٦٧٦/١٢٦٠-١٢٧٧)، الذي تمكن من طرد المغول من سوريا عام ٦٥٩/١٢٦٠، ثم أخضع قلاع النزاريين الإسماعيليين هناك، قد تبنّى إجراءات اضطهاد قاسية ضد النصيريين/العلويين السوريين ربما بسبب تحالفهم مع المغول أثناء صراعه معهم. فبالإضافة إلى فرض ضرائب ثقيلة عليهم، عمد بيبرس إلى محاولات كثيرة لتحويلهم إلى الإسلام السني، ثم حرّم السلطان التحوّل إلى العلوية في الوقت الذي أمر فيه ببناء مسجد في كل قرية من قرى الجماعة. منذ ذلك الحين، صار العلويون يمارسون ديانتهم بأقصى درجات السرية في بيوت خاصة بعيدة عن أعين المسلمين الآخرين.

بقيت سياسات بيبرس المناوئة للنصيرية/العلوية مُطبقة بصورة أساسية في عهد خليفته، السلطان قلاوون (ح. ٦٧٨-٦٨٩/١٢٧٩-١٢٩٠). كما كرّس المماليك جهودهم لتدمير الكتب العلوية ومصادرة أملاكهم. لقد حرضت إجراءات المماليك العقابية المطبقة على العلويين السوريين على الرد بعمليات انتقام لمدد وجيزة. في ٧١٧/١٣١٧، قام زعيم علوي من منطقة جبلة سمّى نفسه محمد بن الحسن، وزعم أنه هو المهدي المنتظر للشيعة الإثناعشريّين، وأعلن الثورة، لكن والي طرابلس أخمد التمرد على وجه السرعة وقتل محمد بن الحسن.[٣٨] من النتائج الإضافية لهذه الثورة صدور أمرٍ عن السلطان المملوكي بإبادة العلويين. وفي ظل مثل تلك الظروف، أصدر ابن تيمية، هو عالم الدين الحنبلي والفقيه المتشدد، فتواه ضد النصيريين/العلويين قبل وفاته سنة ٧٢٨/١٣٢٨ بمدة قصيرة.[٣٩] أدان ابن تيمية أتباع المذهب الذين وصفهم

بأنهم فرع من القرامطة، وبأنهم أكثر إلحاداً حتى من عبدة الأوثان والمشركين، وحلل الجهاد فيهم. تعرض كثيرون من أفراد الجماعة نتيجة ذلك لمذابح في منطقة طرابلس، وصارت فتوى ابن تيمية ضد العلويين موضوعاً استخدمه علماء أهل السنة اللاحقون الذين نشطوا لتكفير هذه الجماعة وإدانتها بالإلحاد.

سنة ٩٢٣/١٥١٧، تمكن السلطان سليم الأول من إلحاق الهزيمة بآخر حاكم مملوكي وضمّ سوريا ومصر إلى الإمبراطورية العثمانية. كان الأتراك العثمانيون السنة قد بسطوا حكمهم على إمبراطورية مترامية الأطراف ومتعددة الأعراق لمدة طويلة دامت حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. عموماً، اتخذ العثمانيون موقفاً متسامحاً اتجاه الأقليات الدينية والعرقية داخل مملكتهم، وأطلقوا عليهم تسمية "أهل الملّة". نتج عن ذلك أن الأقليات الدينية، بما فيها الجماعات الشيعية المتنوعة، لم تعد تتعرض للاضطهاد عموماً، وصار النصيريون/العلويون، طوال الفترة العثمانية، جماعة دينية معترفاً بها ومتميزة بجهازها القضائي وممارساتها الخاصة.

بحلول نهاية القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، كان العلويون السوريون في جبال العلويين يخضعون لإدارة موظفين عثمانين أقاموا في أمكنة قريبة من اللاذقية وغيرها، وتبعوا إدارياً للباشا العثماني في طرابلس، وعُرفوا باسم المقدمين. في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كان العثمانيون يفرضون سيطرتهم على مناطق العلوين عبر زعماء محليين (شيوخ)، فيما انغمس زعماء العلويين القبليون بصراعات فئوية متكررة، ولكن القوات العثمانية نجحت بالنتيجة، في أعقاب غزوات دورية على أراضي العلويين، في إضعاف سلطة القبائل العلوية المحلية وإقامة سيطرتها الإدارية المباشرة على المنطقة.[٤٠]

في أعقاب تفكك الإمبراطورية العثمانية وفرض الانتداب الفرنسي على سوريا عام ١٩٢٠، أقدم الفرنسيون على إنشاء ما سُمي "أراضي العلويين المستقلة ذاتياً"، والمكونة من متصرفية اللاذقية والقسم الشمالي من ولاية طرابلس وجزء من متصرفية حماة، فيما تنازلوا عن كيليكيا، المنطقة العلوية الأخرى، لتركيا. وبعد ذلك بسنتين، أي ١٩٢٢، أعلنت أراضي العلويين المستقلة ذاتياً كياناً سياسياً جديداً باسم "دولة العلويين"، التي شكّلت مع دولتي دمشق وحلب "فيدرالية دول سوريا". وفي ١٩٣٠،

أُعيدت تسمية "دولة العلويين" بـ"حكومة اللاذقية"، ثم تحولت سنة ١٩٣٧ إلى محافظة في الدولة السورية الجديدة.[٤١] هكذا يكون النصيريون/العلويون قد أخفقوا في الاحتفاظ بدولة مستقلة خاصة بهم، لكن أسرة الأسد العلوية نجحت في أوائل سبعينيات القرن الماضي في الوصول إلى رئاسة الدولة السورية. يُضاف إلى ذلك أن الكثير من العلويين انضموا إلى "حزب البعث الاشتراكي" الحاكم، وصاروا يحتلون مراكز رفيعة في الجيش والإدارات الحكومية.

عقائد النصيرية/العلوية

بدّل النصيريون اسمهم إلى علويين منذ أوائل عشرينيات القرن الماضي من أجل تأكيد جذورهم الشيعية. بقي النصيريون/العلويون جماعة سرية باطنية يلتزمون ممارسة التقية ويتحرزون على عقائدهم وأدبهم الديني. حتى ضمن الجماعة، فإن التعاليم النصيرية/العلوية لا تُعطى إلا إلى الأفراد الملقنين في المذهب (أو الخاصة)، على أساس أن هؤلاء يتميزون عن الجمهور غير المُلقن (أو العامة)، فيما تُستثنى النساء من عملية التلقين. إن كل فرد ذكر في الجماعة له الحق، عندما يصل سن البلوغ، التي هي الثامنة عشرة عادة، في أن يصير مُلقناً في المذهب. ثمة عدد من المصادر تلقي الضوء على عملية التلقين عند العلويين، ونجد تفاصيل قيمة حول هذه العملية المتدرجة في كتاب الطبراني، **الحاوي في علم الفتاوى**،[٤٢] المُصَّنف في شكل كتاب تعليمي.

تبدأ العملية مع النقيب (أو المعلم) وهو يأخذ العهد على من سيصير ملقناً بالحفاظ على سرية تعاليم المذهب وصيانتها ومنع إفشائها للأفراد غير الملقنين في الجماعة أو للآخرين. يبدو أن عملية التلقين بمراحلها المتنوعة وبهرمية تعليمها قد استمرت حتى الأزمنة الحديثة مع بعض التعديلات الطفيفة.[٤٣] أما الواجبات الدينية بالنسبة إلى النصيريين/العلويين، الملقنين منهم وغير الملقنين، فتقتصر على التزامات أخلاقية ذات طبيعة عامة، كما يشارك العلويون في بعض الممارسات الدينية كالحج (أو الزيارة) إلى أضرحة الأولياء من شيوخ.

أما الأساس الذي قام عليه النظام الفكري الديني المعقد كما عالجته النصيرية/

العلوية، فهو كوزموغونية من طبيعة عرفانية. تُبنى الديانة النصيرية/العلوية على عناصر مستقاة من تقاليد إسلامية ومسيحية ووثنية جمعت بوجه خاص مع عناصر شيعية راديكالية سبق لغلاة الشيعة الأوائل أن تعرضوا لها وشرحوها، كما يلجأ العلويون إلى التفسير الرمزي أو الباطني لآيات القرآن، بصورة مشابهة للإسماعيليين. الشيء المركزي في نظام الفكر الديني النصيري/العلوي هو تقديس علي بن أبي طالب. نجد جوانب من تعاليم النصيرية/العلوية في كتاب **الهفت والأظلة**، وهو نصٌّ مُفضّلي – نصيري تمّ تصنيفه في صورة حوار بين الإمام جعفر الصادق والمُفضّل بن عمر الجُعفي.[٤٤] وَجد هذا الكتاب، الذي كان معروفاً عند الإسماعيليين الطيبيين، طريقه إلى مجموعات مخطوطات الإسماعيليين النزاريين الذين استولوا في النصف الأول من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي على قلاع وبلدات علوية وسط سوريا إلى جانب تحويل أفرادٍ من الجماعة العلوية إلى مذهبهم. أظهر البحث الحديث فعلاً أن عقائد النصيريين/العلويين الأوائل كانت لها جذورها في عقائد المخمّسة، ولاسيّما عقائد العُلائية أو البائية وغيرهما،[٤٥] كما كانت هذه المجموعة من أوائل الغلاة قد آمنت بألوهية علي.

تتمثّل عقائد النصيريين/العلويين في الكوزمولوجيا والإيسكاتولوجيا بصورة متساوية في **أم الكتاب**، المحفوظ عند الإسماعيليين النزاريين في آسيا الوسطى.[٤٦] كان منشأ **أم الكتاب**، وهو الباقي في الفارسية القديمة، في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، أي فترة ظهور كتاب **الهفت** نفسها، وفي بيئات الشيعة الغلاة في جنوب العراق، التي ساعدت في نشأة تقاليد المخمّسة وفي ما بعد النصيرية/العلوية. يمثّل **أم الكتاب**، المتضمّن نقاشات للإمام محمد الباقر رداً على أسئلة طرحتها مجموعة من التلاميذ تتضمّن مفارقة تاريخية بمن فيهم جعفر الجُعفي ومحمد بن المُفضّل، أقدم سجل شيعي باقٍ لصنف المخمّسة – العلائية المتميز تماماً عن تعاليم الإسماعيلية المبكرة، خصوصاً في ما يتعلق بنشأة الكون (كوزموغوني). لكن تمّ تبنّي هذا النص التوفيقي في النتيجة ودخل في الأدب الإسماعيلي قبل أن يجد طريقه في ظل ظروف غامضة إلى المكتبات الخاصة بالإسماعيليين النزاريين في بدخشان في آسيا الوسطى، حيث راح أبناء الجماعة يزعمون أن الكتاب يعود إليهم رغم خلوّه من أي عقائد

إسماعيلية.

يُنسب إلى النصيريين/العلويين الاعتقاد بالتناسخ وبحلول الجوهر الإلهي، أو المعنى، في بعض الشخصيات التاريخية والأسطورية إضافة إلى الأئمة. فاعتقدوا بأن الإله الذي لا يوصف قد ظهر في صورة بشرية في أزمنة مختلفة. يؤيد النصيريون/العلويون، مثل الإسماعيليين، وجهة نظر الدورية في التاريخ وأضافوها إلى كوزموغونية فيضية أفلاطونية محدثة، ويعتقدون أن الإله قد ظهر في سبعة أدوار أو أكوار، وفي كل مرة أخذ شكلَ الثالوث: شخصان أو كينونتان (إقنيمان) ينبعثان من الجوهر الإلهي (المعنى)، وهما تحديداً "اسمٌ"، ويدعى أيضاً "حجاب"؛ و"باب"، ومنهما يمكن للمؤمن أن يتأمل سر الألوهة.

كان الثالوث الإلهي قد حلَّ في شخصيات ليست تاريخية فحسب، بل أسطورية (ميثولوجية) أيضاً، منها أشخاص من الأناجيل وآخرون من التقاليد اليونانية والإيرانية والإسلامية. خلال الأدوار الستة الأولى للتاريخ، حلَّ المعنى (أو الجوهر الإلهي) في هابيل وشيت (سيث) ويوسف ويوشع (يهوه) وآصف والقديس بطرس؛ والحجاب أو الاسم الذي استترت به الشخصيات الحقيقية لتلك الأدوار فهي آدم ونوح ويعقوب وموسى وسليمان وعيسى، وكل واحد من هؤلاء كان مصحوباً بباب. أما الشخصيات المختلفة التي تمثل الأبواب فكانت من النوع المألوف، مثل كبير الملائكة جبريل (أو جبرائيل)، وأخرى غير مألوفة، مثل يائيل بن فاتن وروزبيه بن مَرزوبان.[٤٧] في الدور السابع والأخير، أي دور الإسلام أو دور القبة المحمدية، فيتمثل الثالوث الإلهي بعلي في موقع المعنى، ومحمد في موقع الاسم أو الحجاب، وسلمان الفارسي في موقع الباب. إن منح علي أولوية على محمد قد شكّل سابقة، كما يبدو، لإدخال أول شخصين يمثلان المعنى والاسم ضمن قائمة الثالوث الأقدم أيضاً. يُطلق على هذا الثالوث الإلهي في الفكر العلوي تسمية رمزية هي "عين، ميم، سين"، المكونة من الأحرف الأولى لأصحابها علي ومحمد وسلمان، وتعمل كتعبير تلقيني أساسي في هذه العقيدة.[٤٨]

في الدور الإسلامي أيضاً، تجلت الألوهة في ما بعد في سلسلة الأئمة الأحد عشر الأولى للشيعة الإثناعشريّين التي تنتهي بالحسن العسكري، وفي تلامذتهم.

أما أبواب هؤلاء الأئمة الأحد عشر، فكانوا وسطاء بين الألوهة المستترة وبين المؤمنين الملقنين. محمد بن نصير، على سبيل المثال، هو باب للإمام الحادي عشر، الحسن العسكري، ومستودع للوحي السري الخاص بالإمام يحفظه بصورة حصرية للعلويين. تتضمن الكوزموغونية العلوية، إضافة إلى ذلك، الاعتقاد بأن سلسلة من الموجودات الأخرى قد انبعثت من الثالوث الإلهي بدءاً بالأيتام الخمسة المتمثلين في أصحاب محمد الخمسة، وهم: أبو ذر الغفاري والمقداد بن الأسود الكندي وعبد الله بن رواحة الأنصاري وعثمان بن مظعون النجاشي وقنبر بن كدان الدوسي. الجدير بالذكر أن هؤلاء الأصحاب حافظوا على ولائهم لعلي وتمسكوا به، وقد يُنسب إلى هؤلاء الأيتام أنهم صانعو (أو خالقو) العالم والمتحكمون بالعالم الروحاني وبروجِه.[٤٩]

الأفكار الأساسية للكوزموغونية العلوية نجدها في كتاب **الهفت**، الذي يتضمن أيضاً أسطورة عرفانية حول تكوين النفوس (أو الأرواح) وهبوطها إضافة إلى نظرية خلاصّية (أو نجاتية).[٥٠] طبقاً لهذه الأسطورة، كانت النفوس في بداية الزمان نوراً يحيط بالله ويسبّحه، وبعد سلسلة من التجاوزات والانتهاكات، بما فيها إثم التنازع حول ألوهية الله، هبطت النفوس إلى العالم المادي حيث صارت مغلّفة في أجسام مادية محكومة بالتناسخ: المؤقت (بالنسبة إلى المُختارين) والأبدي (بالنسبة إلى الملعونين). يظهر الله لهذه النفوس سبع مرات أثناء هبوطها عبر سبعة أدوار يدعوها خلالها إلى الطاعة، فالمؤمن الذي يُقرّ بهوية المعنى ينجو وربما يتحرر من التناسخ؛ وتصير نفسُ مثل هذا الناجي متحررة من بدنها المادي لتشرع في رحلة عبر السماوات باتجاه النور الإلهي. هنا، نجد النساء مستثنيات مرة أخرى من هذه الرحلة النجاتية (أو الخلاصّية).

تتجلى الطبيعة التوفيقية للديانة العلوية أيضاً في روزنامة احتفالاتها المعقدة والمتجذّرة في تنوع من التقاليد المسيحية والفارسية والإسلامية، التي تُفسَّر كلها بطريقة تأويلية.[٥١] فالنصيريون/العلويون يحتفلون بعدد من الأعياد الإسلامية، بما فيها عيد الفطر (في نهاية شهر رمضان) وعيد الأضحى (في نهاية موسم الحج)، لكن ضمن معاني تفاسيرهم الخاصة. كذلك يحتفلون بعيد الغدير، مثل بقية الجماعات

الشيعية، ويرون فيه يوم إعلان محمد ألوهية علي، وبعيد عاشوراء الذي يرون فيه يوم غيبة الإمام الحسين وليس يوم استشهاده لأنهم ينظرون إليه كشخصية إلهية مستترة.

يحتفل العلويون أيضاً بعدد من الأعياد الفارسية ذات المنشأ الزرادشتي بسبب اعتقادهم بتفوق الفرس على العرب، لكن بتأويلات وبتفاسير باطنية مختلفة. تتضمن هذه الأعياد يوم الاعتدال الربيعي في ٢١ آذار (مارس) الذي يُشير إلى النوروز، أو السنة الفارسية الجديدة، والمهرَجان الذي يُشير إلى الاعتدال الخريفي وحلول الألوهية في علي. ومن الأعياد المسيحية يحتفل العلويون بعيد الظهور، ويُدعى عيد الغطاس (أو المعمودية)، ويوم أحد النخل وليلة الميلاد، كما يحتفل العلويون بعيد القداس، بما يتضمنه من شعائر خاصة، لكن بسياق شيعي، إذ يعتقدون أن سرّ الإيمان هو علي الذي يتجلى، كالنور، في هذه الشعائر.

تحتفظ الديانة النصيرية/العلوية الشعبية بآثار معينة من تقاليد وثنية كتعظيم الشجر والينابيع. وطوّر النصيريون- العلويون أيضاً تفاسير تأويلية للشعائر الدينية كصوم شهر رمضان والحج (إلى مكة).[٥٢] يضاف إلى ذلك أنه لا توجد مساجد أو أماكن عبادة عامة لديهم، إنما يقيمون شعائرهم الدينية في مساكن خاصة، ولاسيّما مساكن شيوخهم.

عمد النصيريون- العلويون، كما أشرنا، إلى تغيير اسم جماعتهم وحصره في علويين، أي أتباع علي، منذ أوائل عشرينيات القرن الماضي، وذلك من أجل إنهاء عزلتهم وتأكيد جذورهم الشيعية. راح عدد من مشايخ العلويين المعاصرين في سوريا بالجهر بهوية الجماعة الشيعية من جديد، فيما أخذوا بالابتعاد عن استعمال التسمية النصيرية السابقة. هم يستخدمون في الحقيقة عبارات علوي أو شيعي أو إمامي كمترادفات.[٥٣]

في غضون ذلك، يتزايد عدد المشايخ العلويين الذين يتلقون تعليمهم في المعاهد الشيعية الإثناعشرية، ولكن العلويين المعاصرين يمثلون، في سوريا على الأقل كما يبدو، تيارين مختلفين من الهوية. الأعضاء المحافظون الأكثر تشدداً في الجماعة، الذين يعيشون في الجبال بصورة أساسية ويتمسكون بالعقائد والطقوس النصيرية/العلوية التقليدية، ومجموعات العلويين الحضريين المعروفين بالجعفريين، وهؤلاء

يجري استيعابهم بصورة متدرجة في الشيعية الإثناعشرية. طوّرت المجموعات الأخيرة علاقات وثيقة الصلة مع الشيعة الإثناعشريّين في إيران والدول العربية. لكن، رغم جميع هذه التطورات، فإن فتوى ابن تيمية من العصر المتوسط والمناوئة للعقيدة النصيرية/العلوية لا تزال مؤثرة وفعّالة في الدوائر الحنبلية - السلفية في المملكة العربية السعودية ولدى "جماعة الإخوان المسلمين" في سوريا وغيرها.

الحواشي

١. مقدمة: تطور دراسة الإسلام الشيعي

١ انظر أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفِرق**، تح. م. بدر (القاهرة، ١٣٢٨/١٩١٠)، ص. ٢٦٥–٢٩٩؛ تر. إنكليزية، *Moslem Schisms and Sects,* Part II، تر. س. هالكين (تل أبيب، ١٩٣٥)، ص. ١٠٧–١٥٧.

٢ انظر على سبيل المثال، الحسن بن موسى النوبختي، **فرق الشيعة**، تح. هـ. ريتر (إسطنبول، ١٩٣١)، ص. ٣٧–٤١، ٥٧–٦٠؛ وسعد بن عبد الله الأشعري القمي، **المقالات والفرق**، تح. م. ج. مشكور (طهران، ١٩٦٣)، ص. ٥٠–٥٥، ٦٣–٦٤، ٨٠–٨٣. وتمثل هذه الأعمال أقدم كتب الفرق الإمامية.

٣ انظر س. م. ستيرن، مقالة "البلاغ الأكبر..." في كتابه *Studies in Early Isma'ilism* (القدس وليدن، ١٩٨٣)، ص. ٥٦–٨٣.

٤ أبو حامد محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، تح. عبد الرحمن بدوي (القاهرة، ١٩٦٤)؛ تر. إنكليزية جزئية في ريتشارد ج. ماكارثي، Freedom and Fulfillment (بوسطن، ١٩٨٠)، ص. ١٧٥–٢٨٦. انظر أيضاً هنري كوربان، "The Isma'ili Response to the Polemic of Ghazali" في كتاب س. ح. نصر، مح.، *Isma'ili Contributions to Islamic Culture* (طهران، ١٩٧٧)، ص. ٦٧–٩٨.

٥ بخصوص أحد نصوص نقض الزيديين للإسماعيليين ألّفه زيدي من قزوين مقيم في اليمن سنة ٧٠٧/١٣٠٨، انظر محمد بن الحسن الديلمي، **بيان مذهب الباطنية وبطلانه**، تح. ر. شتروطمان (إستنبول، ١٩٣٩).

٦ ثمة عدد من الباحثين درسوا في الأزمنة الحديثة مختلف جوانب هذا الموضوع، خصوصاً التقليد الجدلي المناوئ للإسلام الذي تطور في أوروبا في العصر المتوسط. انظر ن. دانيال، *Islam and the West: The Making of an Image* (إدنبرة، ١٩٦٦)؛ ريتشارد و. ساوثرن، *Western Views of Islam in the Middle Ages* (كمبريدج، ماساتشوستس، ١٩٦٢)؛ ألبرت حوراني، *Islam in European Thought* (كمبريدج، ١٩٩١) خصوصاً الصفحات ٧–٦٠؛ هـ.

غودارد، *A History of Christian-Muslim Relations* (إدنبرة وشيكاغو، ٢٠٠٠)؛ جون ف. تولان، *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination* (نيويورك، ٢٠٠٢).

٧ ساوثرن، *Western Views*، ص. ٢٧-٢٨.

٨ انظر و. مونتغومري واط، *Muslim-Christian Encounters* (لندن، ١٩٩١)، ص ٨٥-٨٦؛ وكتابه، *The Influence of Islam on Medieval Europe* (إدنبرة، ١٩٧٢)، ص. ٧٣-٧٧.

٩ ويليام الصوري، *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*، تح. روبرت ب. سي. هايغنس (تيرنهوت، ١٩٨٦)، ص. ٨٩٠-٨٩٢؛ تر. إنكليزية، *A History of Deeds Done Beyond the Sea*، تر. إيملي آ. بابكوك وآ. سي. كري (نيويورك، ١٩٤٣)، م.٢، ص. ٣٢٣-٣٢٥.

١٠ جيمس أوف فيتري (جيكوباي دو فيترياكو)، *Historia Orientalis, in Gesta Dei per Francos*، تح. ج. بونغارس (هانوفر، ١٦١١)، م.١، ص. ١٠٦٠-١٠٦١، انظر أيضا دانيال، *Islam and the West*، ص. ٣١٨.

١١ حول مسح لهذه الخرافات ومصادرها الأوروبية انظر ف. دفتري، *The Assassin Legends; Myths of the Isma'ilis* (لندن، ١٩٩٤)، ص. ٨٨-١٢٧؛ وانظر أيضاً كتابه *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (ط.٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص. ١٠-٢٢.

١٢ انظر على سبيل المثال، أبو شامة، **الروضتين في أخبار الدولتين** (القاهرة، ١٢٨٧-١٢٨٨/١٨٧٠-١٨٧١)، م.١، ص ٢٤٠، ٢٥٨.

١٣ انظر رونالد و. فرير، مح. وتر.، *A Journey to Persia: Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-century Empire* (لندن، ١٩٩٦)؛ وج. إميرسون، "شاردان" في *EIR*، م. ٥، ص. ٣٦٩-٣٧٧.

١٤ فريد م. دونر، "Modern Approaches to Early Islamic History"، في *The New Cambridge History of Islam:* Volume I, *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*، تح. تشيز ف. روبنسون (كمبريدج، ٢٠١٠)، ص. ٦٢٥-٦٢٦.

١٥ بلغت دراسات سيلفستر دي ساسي حول الدروز ذروتها في كتابه المنشور عقب وفاته بعنوان *Exposé de la religion des Druzes* (باريس، ١٨٣٨؛ وأعيد طبعه، باريس، ١٩٦٤)، جزءان مع فصل لمقدمة مهمة حول أوائل الإسماعيليين وسيرة الإمام/الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله.

١٦ انظر مقالة سيلفستر دي ساسي بعنوان "Mémoire sur la dynastie des Assassins et sur l'étymologie de leur nom" في *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4 (1818)، ص. ١-٨٤؛ وأعيدت طباعتها في بريان س. تيرنر، مح.، *Orientalism: Early Sources*, Volume I, *Readings in Orientalism* (لندن، ٢٠٠٠)، ص. ١١٨-١٦٩؛ تر. إنكليزية كاملة في دفتري، *The Assassin Legends*، ص ١٢٩-١٨٨.

١٧ جوزيف فون هامر-بيرغشتال، *Die Geschichte der Assassinen aus Morgenländischen Quellen* (شتوتغارت وطوبنجن، ١٨١٨)؛ تر. فرنسية، *Histoire de l'ordre des Assassins*، تر. ج. ج. هيلّرت وب.آ. دى لا نوريس (باريس، ١٨٣٣؛ وأعيد طبعها في باريس، ١٩٦١)؛ تر. إنكليزية، *The History of the Assassins*، تر. أ. سي. وود (لندن، ١٨٣٥؛ ط.٢، نيويورك، ١٩٦٨).

١٨ من أجل تحليل لهذا الكتاب، انظر مقالة دفتري، "The 'Order of the Assassins': J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis" في مجلة *Iranian Studies*، ٣٩ (٢٠٠٦)، ص. ٧١-٨١.

١٩ تنعكس ضآلة عدد المصادر المعروفة عند المستشرقين حول الإسماعيليين عموماً في عام ١٩٢٢ وذلك في أول فهرسة غربية للنصوص الإسماعيلية، المنشورة وغير المنشورة، التي ظهرت في تلك السنة. انظر ل. ماسينيون، "Esquisse d'une bibliographie Qarmate" في ت. و. آرنولد ور. آ. نيكولسون، مح.، *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday* (كمبريدج، ١٩٢٢)، ص. ٣٢٩-٣٣٨؛ وأعيد طبعه في ل. ماسينيون، *Opera Minora*، تح. ي. مُبارك (باريس، ١٩٦٩)، م.١، ص. ٦٢٧-٦٣٩.

٢٠ انظر مقالة إي. كوهلبيرغ، "Western Studies of Shi'a Islam" في م. كريمر، مح.، *Shi'ism, Resistance, and Revolution* (باولدر ولندن، ١٩٨٧)، ص. ٣٣-٣٩؛ وأعيد نشرها في كتابه *Belief and Law in Imami Shi'ism* (ألدرشوت، ١٩٩١)، المقالة ٢.

٢١ انظر خصوصاً ج. ويلهاوزن، *The Arab Kingdom and its Fall*، تر. مارغريت ج. واير (كلكتّا، ١٩٢٧؛ وأعيد نشره، بيروت، ١٩٦٣)، ونُشر بالألمانية في الأصل سنة ١٩٠٢؛ وكتابه، *The Religio-Political Factions in Early Islam*، تر. ر. سي. أوستل وس. م. والزر (أمستردام، ١٩٧٥)، ونُشر بالألمانية في الأصل سنة ١٩٠١.

٢٢ انظر خصوصاً إ. غولدزيهر، *Vorlesungen über den Islam*، تح. ف. بابنجر (ط.٢، هايدلبيرغ، ١٩٢٥)، ص. ١٨٨-٢٥٣؛ تر. إنكليزية، *Introduction to Islamic Theology and Law*، تر. آ. ور. هاموري (برنستون، ١٩٨١)، ص. ١٦٧-٢٢٩. واعتمد هذا الكتاب بصورة كلية تقريباً على مصادر أولية. ونجد مساهمات مهمة لغولدزيهر في دراسة الشيعية في الغرب كمتفرقات في كتابه *Muhammedanische Studien* (هال، ١٨٨٩-١٨٩٠)؛ تر. إنكليزية، *Muslim Studies*، تر. سي. ر. بابر وس. م. ستيرن (لندن، ١٩٦٧-١٩٧١)، جزءان.

٢٣ ر. شتروطمان، *Das Staatsrecht der Zaiditen* (ستراسبورغ، ١٩١٢)، وكتابه، *Kultus der Zaiditen* (ستراسبورغ، ١٩١٢)، وكتابه، *Die Zwölfer-Shi'a* (لايزغ، ١٩٢٦؛ ط.٢، هايدلشيم، ١٩٧٥). وشتروطمان من أوائل الباحثين الأوروبيين الذين حققوا عدداً من النصوص الإسماعيلية، منها مجموعة نصوص طيبية، بعنوان *Gnosis-Texte der Ismailiten* (غوتنجن، ١٩٤٣).

٢٤ د. م. دونالدسون، *The Shi'ite Religion* (لندن، ١٩٣٣).

٢٥ انظر مقالة د. شايغان حول هنري كوربان في *EIR*، م.٦، ص. ٢٦٨-٢٧٢؛ وعرض مفصل لفكر كوربان في *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam Iranien* (باريس، ١٩٩٠)؛ وكريستيان جامبيت في مقالة *"Bibliographie générale"* في *Les cahiers de l'Herne: Henry Corbin*، تح. ك. جامبيت (باريس، ١٩٨١)، ص. ٣٤٥-٣٦٠. انظر أيضاً هنري كوربان، *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (باريس، ١٩٧١-١٩٧٢)، ٤ أجزاء، حيث يصنع تركيباً من مساهماته إلى الجوانب الروحية والفلسفية للشيعية الإثناعشرية.

٢٦ ت. فهد، مح.، *Le Shi'isme Imamite. Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968)* (باريس، ١٩٧٠)، مع مساهمات لهنري كوربان، وويلفيرد مادلونغ، والسيد حسين نصر وآخرين.

٢٧ انظر م. ع. أمير-معزي، مح.، *Le Shi'isme Imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg* (تيرنهوت، ٢٠٠٩).

٢٨ السيد محمد حسين طباطبائي، شيعة در اسلام (طهران، ١٣٤٨ ش./١٩٦٩)؛ تر. إنكليزية، *Shi'ite Islam*، تر. وتح. س. ح. نصر (لندن، ١٩٧٥). وهذا أول تقديم موثوق للشيعية، مع تركيز على

الشيعية الإثناعشرية، كتبه باحث تقليدي في العصور الحديثة. انظر أيضاً جعفر سُبحاني، **منشور عقائد إماميه** (قم، ١٣٧٦ ش./١٩٩٧)؛ وترجمته الإنكليزية، *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices,* تح. وتر. رضا شاه- كاظمي (لندن، ٢٠٠١).

٢٩ هذه هي **دانشنامه جهان إسلام (موسوعة عالم الإسلام)** (طهران، ١٣٧٥ ش. -/١٩٩٦-)، و**دائرة المعارف بوزورگ إسلامي (الموسوعة الإسلامية الكبرى)** تح. ك. م. بوجنوردي (طهران، ١٣٦٧ ش.-/١٩٨٩-)؛ تر. إنكليزية مختصرة بعنوان *Encyclopaedia Islamica*، تح. و. مادلونغ وف. دفتري (ليدن، ٢٠٠٨).

٣٠ م. مومن، *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (نيو هافن، ١٩٨٥).

٣١ انظر مقالة دفتري **"Bibliography of the Works of Wilferd Madelung"** في **ف. دفتري وج. و. ميري، مح.**، *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung* (لندن، ٢٠٠٣)، ص. ٥-٤٠.

٣٢ انظر ج. فان إسّ، *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (برلين ونيو يورك، ١٩٩١-١٩٩٧)، ٦ أجزاء.

٣٣ انظر مقالة دفتري "Ivanow, Wladimir", *EIR*، م. ١٤، ص. ٢٩٨-٣٠٠.

٣٤ ف. إيفانوف، *A Guide to Ismaili Literature* (لندن، ١٩٣٣).

٣٥ انظر مقالة **ف. دفتري** "Bibliography of the Publications of the late W. Ivanow"، *Islamic Culture*، ٤٥ (١٩٧١)، ص. ٥٥-٦٧، و٥٦ (١٩٨٢)، ص. ٢٣٩-٢٤٠.

٣٦ ف. إيفانوف، *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣).

٣٧ إسماعيل ق. بوناوالا، *Biobibliography of Isma'ili Literature* (ماليبو، كاليفورنيا، ١٩٧٧)، وف. دفتري، *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies* (لندن، ٢٠٠٤).

٣٨ مارشال ج. س. هدجسون، *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World* (لاهاي، ١٩٥٥؛ ط. ٢، نيويورك، ١٩٨٠؛ ط.٣، فيلادلفيا، ٢٠٠٥).

٣٩ ف. دفتري، *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (كمبريدج، ١٩٩٠؛ ط.٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)؛ وكتابه *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community* (إدنبرة، ١٩٩٨)، وتُرجم الكتابان إلى اللغات العربية والفارسية والأوردية والغجراتية والطاجيكية والصينية واليويغورية وعدد من اللغات الأوروبية. للمزيد انظر مقالة "Bibliography of the Works of Farhad Daftary" في عمر على دي أونتاغا، مح.، *Fortresses of the Intellect: Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary* (لندن، ٢٠١١)، ص. ٣٣-٥٧.

٤٠ انظر آ. غاسيك، *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (لندن، ١٩٨٤-١٩٨٥)، جزءان؛ ديليا كورتيسه، *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (لندن، ٢٠٠٠)؛ وكتابها *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zahid 'Ali Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (لندن، ٢٠٠٣)؛ ف. دي بلوا، *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (لندن، ٢٠١١)؛ ومقالة بول ووكر، "Institute of Ismaili Studies" في *EIR*، م.١٢، ص. ١٦٤-١٦٦.

٤١ للمزيد من التفاصيل انظر سابين شميدتكه، "The History of Zaydi Studies: An Introduction"، *Arabica*، ٥٩ (٢٠١٢)، ص. ١٨٥-١٩٩.

٤٢ ر. دوسو، *Histoire et religion des Nosairis* (باريس، ١٩٠٠).

٤٣ انظر بوجه خاص هاينز هالم، *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die ʻAlawiten* (زيوريخ وميونيخ، ١٩٨٢).

٤٤ انظر على الخصوص مير م. بار-آشير وآ. كوفسكي، *The Nusayri-ʻAlawi Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy* (ليدن، ٢٠٠٢).

٤٥ ي. فريدمان، *The Nusayri-ʻAlawis: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria* (ليدن، ٢٠١٠). وظهر عدد من الكتيبات حول النصيريين/العلويين كتبها إما تبريريون من أبناء المذهب أو جدليون من منتقصيهم.

٢. أصول الإسلام الشيعي وتاريخه المبكر

١ انظر ب. كرون وم. هندس، *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (كمبريدج، ١٩٨٦)، ص. ٤-٢٣ خصوصاً.

٢ أنتج و. مادلونغ دراسة تحليلية شاملة للكتابات التاريخية حول هذا الموضوع في كتابه *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (كمبريدج، ١٩٩٧)؛ انظر أيضاً مقالته "Shiʻism in the Age of the Rightly-Guided Caliphs"، في ل. كلارك، محـ.، *Shiʻite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions* (بينغهامتون، نيو يورك، ٢٠٠١)، ص. ٩-١٨؛ أعيد طبعه في كتابه *Studies in Medieval Shiʻism*، تح. س. شميدتكه (فارنهام، ٢٠١٢)، المقالة ٢، ومقالته "Shiʻa" في *EI2*، م. ٩، ص. ٤٢٠-٤٢٤. وانظر أيضاً البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج.٢، تح. و. مادلونغ (بيروت، ٢٠٠٣)، حيث يغطي خلفاء محمد وخلافة علي.

٣ حول معنى هذا التعبير واستخدامه المبكر، انظر مادلونغ، *Succession to Muhammad*، ص. ١٧٨-١٧٩، وم. ع. أمير-معزي، "Reflections on the Expression din ʻAli: The Origins of the Shiʻi Faith"، في كتابه *The Spirituality of Shiʻi Islam: Beliefs and Practices*، تر. ح. كرمالي (لندن، ٢٠١١)، ص. ٣-٤٤.

٤ انظر مقالة ل. فيشيا فاغليري "Ghadir Khumm" في *EI2*، م. ٢، ص. ٩٩٣-٩٩٤، حيث يورد مصادر كاملة.

٥ انظر س. ح. نصر، *Ideals and Realities of Islam* (ط. جديدة منقحة، كمبريدج، ٢٠٠١)، ص. ١٤١ وما بعدها.

٦ حول جذور التذمر من خلافة عثمان وظروف مقتله، انظر م. آ. شعبان، *Islamic History: A New Interpretation* (كمبريدج، ١٩٧١-١٩٧٦)، م. ١، ص ٦٠-٧٠؛ ومقالة م. هندس "The Murder of Caliph ʻUthman" في *IJMES*، ٣ (١٩٧٢)، ص. ٤٥٠-٤٦٩؛ وأعيدت طباعتها في كتابه *Studies in Early Islamic History*، تح. ج. بكارك (برنستون، ١٩٩٦)، ص. ٢٩-٥٥.

٧ للمزيد من التفاصيل انظر مقالة م. هندس "Kufan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A.D."، *IJMES*، ٢ (١٩٧١)، ص. ٣٥٨-٣٦٥، وأعيد نشرها

في كتابه *Studies*، ص. ١-٢٨؛ ج. هـ. آ. جوينبول، "The Qurra' in Early Islamic History"، *Journal of the Economic and Social History of the Orient* ١٦ (١٩٧٣)، ص. ١١٣-١٢٩.

٨ انظر مقالة ب. كرون "'Even an Ethiopian Slave': the Transformation of a Sunni Tradition"، *BSOAS* ٥٧ (١٩٩٤)، ص. ٥٩-٦٩؛ أعيد نشرها في كتابها: *From Kavad to al-Ghazali: Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600- c.1100* (ألدرشوت، ٢٠٠٥)، المقالة الثامنة؛ وب. كرون، *Medieval Islamic Political Thought* (إدنبرة، ٢٠٠٤)، ص. ٥٤-٦٤.

٩ انظر الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تح. م. ج. دي غويه، سلسلة ١-٣ (ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١)، ٢، ص. ٢٢٧-٣٩١؛ تر. إنكليزية *The History of al-Tabari: Volume XIX, The Caliphate of Yazid b. Mu'awiya*، تر. إ. ك. آ. هاورد (ألباني، نيو يورك، ١٩٩٠)، ص. ١٦-١٨٣. وقد استخدم ج. ويلهاوزن المصادر المبكرة بصورة مكثفة، انظر كتابه *Religio-Political Factions*، ص. ١٠٥-١٢٠، حيث اعتمد فيها على الطبري بصورة أساسية؛ س. حسين م. جفري، *Origins and Early Development of Shi'a Islam* (لندن، ١٩٧٩)، ص. ١٧٤-٢٢١؛ و. مادلونغ، "Hosayn b. 'Ali" في *EIR*، م. ١٢، ص. ٤٩٣-٤٩٨.

١٠ انظر م. أيوب، *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism* (هاغ، ١٩٧٨)؛ ومقالة ع. أمانت، "Meadows of Martyrs" في دفتري وميري، مح.، *Culture and Memory in Medieval Islam.* ص. ٢٥٠-٢٧٥؛ وأعيد نشرها في كتابه *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism* (لندن، ٢٠٠٩)، ص. ٩١-١٠٩؛ ومقالة تشيلكويسكي "Ta'ziya"، *EI2*، م. ١٠، ص. ٤٠٦-٤٠٨؛ ف. مهرفاش، "'Ashura'" في *EIS*، م. ٣، ص. ٨٨٣-٨٩٢.

١١ الرواية المفصلة حول ثورة المختار نجدها في الطبري، تاريخ...، ٢، ص. ٥٢٠-٧٥٢؛ تر. إنكليزية، *The History of al-Tabari: Volume XX, The Collapse of Sufyanid Authority and the Coming of the Marwanids*، تر. ج. ر. هوتنغ (ألباني، نيو يورك، ١٩٨٩)، ص. ١٠٥-٢٢٥؛ *The History of al-Tabari:* Volume XXI, *The Victory of the Marwanids*، تر. م. فيشبيان (ألباني، ن.ي، ١٩٩٠)، ، ص. ١-١٢١؛ انظر ويلهاوزن Religio-Political Factions، ص. ١٢٥-١٤٥، بالاعتماد على الطبري بصورة أساسية.

١٢ انظر مقالة مادلونغ "هاشميات الكميت والشيعة الهاشمية" في *Studia Islamica*، ٧٠ (١٩٨٩)، ص. ٥-٢٦؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* (هامبشاير، ١٩٩٢)، المقالة ٥، وأعيد نشرها عند كوهلبيرغ، مح.، *Shi'ism* (ألدرشوت، ٢٠٠٣)، ص. ٨٧-١٠٨. وانظر أيضاً ك. كاهن، مقالة حول الثورة العباسية في مجلة *Revue Historique*، ٢٣٠ (١٩٦٣)، ص. ٢٩٥-٣٣٨؛ أعيد نشرها في كتابه *Les peoples Musulmans dans l'histoire médiévale* (دمشق، ١٩٧٧)، ص. ١٠٥-١٦٠.

١٣ انظر إ. غولدزيهر، مقالة حول الفرق المسلمة وتسمياتها في *Revue de l'Histoire des Religions*، ٢٦ (١٨٩٢)، ص. ١٢٩ وما بعدها؛ أعيد نشرها في كتابه *Gesammelte Schriften*، تح. ج. دى سوموجي (هيلدسايم، ١٩٦٧-١٩٧٣)، م٢، ص. ٤٠٦ وما بعدها. انظر أيضاً مقالة و. مونتغومري واط، "The Great Community and the Sects" في غوستاف فون غرونبوم، مح. *Theology and Law in Islam* (فيسبادن، ١٩٧١)، ص. ٢٥-٣٦؛ وأعيد نشرها في كتابه *Early Islam: Collected Articles* (إدنبرة، ١٩٩٠)، ص. ١٧٣-١٨٤.

١٤ من أجل مسح لتغيرات معايير الغلو خلال القرون الإسلامية الثلاثة الأولى، انظر وداد القاضي في مقالتها حول تطور مصطلح غلاة في الأدب الإسلامي في آ. ديتريش، مح. *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (غوتنجن، ١٩٧٦)، ص. ٢٩٥–٣١٩؛ أعيد نشرها في كوهلبيرغ، مح.، *Shi'ism*، ص. ١٦٩–١٩٣.

١٥ انظر النوبختي، **فرق...**، ص. ٣٢–٣٤، ٣٥–٣٧؛ والقمي، **المقالات**، ص. ٤٤–٤٦، ٤٨–٥٠. ونجد بعض التفاصيل عند عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تح. م. بدر (القاهرة، ١٣٢٨/١٩١٠)، ص. ٢١٤–٢١٧، ٢٥٣ وما بعدها؛ تر. إنكليزية، *Moslem Schisms and Sects*, Part II، تر. أبراهام س. هالكين (تل أبيب، ١٩٣٥)، ص. ٣١–٣٥، ٩١ وما بعدها. انظر أيضاً مقالة مارشال هدجسون "How Did the Early Shi'a Become Sectarian?" في مجلة *JAOS*، ٧٥ (١٩٥٥)، ص. ٤–٨؛ أعيد نشرها في كوهلبيرغ، مح.، *Shi'ism*، ص. ٦–١٠؛ وعند هدجسون، *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (شيكاغو، ١٩٧٤)، م. ١، ص. ٢٥٨–٢٦٧.

١٦ انظر وليام ف. تاكر، *Mahdis and Millenarians: Shi'ite Extremists in Early Muslim Iraq* (كمبريدج، ٢٠٠٨)، ويضم مجموعة مقالات لأوائل المؤلفين.

١٧ النوبختي، **فرق...**، ص. ٥٢–٥٥؛ القمي، **المقالات...**، ص. ٧٤–٧٦.

١٨ من أجل تحليل بعض جوانب عملية تشكيل الهوية، انظر ن. حيدر، *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kufa* (كمبريدج، ٢٠١١)، ص. ٣–١٧، ٢١٥–٢٥٣ بصورة خاصة. وحول دراسة مشابهة لظهور هوية جماعاتية دينية شيعية محددة خلال أول قرنين من تاريخ الإسلام، انظر ماريا دكّاك، *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam* (ألباني، نيو يورك، ٢٠٠٧).

١٩ حول جوانب من تعاليم الباقر، انظر الرزينة لالاني، *Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir* (لندن، ٢٠٠٠)، ص. ٨٤–٩٥، ١١٤–١٢٦ بوجه خاص.

٢٠ للمزيد من التفاصيل، انظر و. مادلونغ، "'Abd Allah b. 'Abbas and Shi'ite Law"، في أ. فيرمولين وج. م. ف. فان ريث، مح.، *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (لوفن، ١٩٩٨)، ص. ١٣–٢٥؛ وأعيد نشرها في كتابه *Studies in Medieval Shi'ism*، المقالة ١.

٢١ انظر القمي، **المقالات...**، ص. ٥٦–٥٩؛ هـ. هالم، *Die islamische Gnosis*، ص. ١١٣–١٩٨، ٢١٨ وما بعدها؛ دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٩٣–٩٥، حيث يورد المزيد من المراجع.

٢٢ أبو عمرو محمد بن عمر الكشّي، **اختيار معرفة الرجال**، كما لخّصه محمد بن الحسن الطوسي، مح. ح. المصطفوي (مشهد، ١٣٤٨ ش./١٩٦٩).

٢٣ انظر أحمد بن علي النجاشي، **الرجال...** (بومباي، ١٣١٧/١٨٩٩)؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **فهرست كتب الشيعة**، تح. آ. سبرينغر (كلكتا، ١٨٥٣–١٨٥٥م)؛ وكتابه، **رجال الطوسي**، تح. م. س. البحر العلوم (النجف، ١٣٨١/١٩٦١)؛ ابن شهراشوب، **معالم العلماء**، تح. ع. إقبال (طهران، ١٣٥٣/١٩٣٤)؛ هذه الكتب وغيرها مشابهة لها أعيد طبعها مرات عدة في النجف وقم ومشهد وطهران.

٢٤ النوبختي، **فرق...**، ص. ٣٤، ٥٣–٥٥؛ القمي، **المقالات...**، ص. ٧٦–٧٨.

٢٥ انظر مقالة و. مادلونغ، "Zayd b. 'Ali b. al-Husayn"، *EI2*، م. ١١، ص. ٤٧٣–٤٧٤. وسيُغطى موضوع زيد والزيدية المبكرة بصورة مفصلة في الفصل الخامس.

٢٦ تقصّى و. مادلونغ تأثير المعتزلة في الشيعية الزيدية في كتابه، *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (برلين، ١٩٦٥)، ص. ٧-٤٣، فيما نجد مناقشة للعلاقة بين المعتزلة والشيعية الإمامية في مقالة مادلونغ "Imamism and Mu'tazilite Theology" في فهد، مح.، *Le Shi'isme Imamite*، ص. ١٣-٣٠؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* (لندن، ١٩٨٥)، المقالة ٧.

٢٧ ب. كرون، "On the Meaning of the 'Abbasid Call to al-Rida" في ك. إ. بوزورث، مح. *The Islamic World: From Classical to Modern Times, Essays in Honor of Bernard Lewis* (برنستون، ١٩٨٩)، ص. ٩٥-١١١؛ أعيد نشرها في كوهلبيرغ، مح. *Shi'ism*، ص. ٢٩١-٣٠٧، وفي كتابها *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c. 600- 850* (ألدرشوت، ٢٠٠٨)، المقالة ٧؛ وانظر أيضاً كرون، *Medieval Islamic*، ص. ٨٧-٩٨.

٢٨ انظر م. شارون، *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbasid State- Incubation of a Revolt* (القدس وليدن، ١٩٨٣)، ص. ٢٠١-٢٢٦؛ ج. هـ. يوسفي، "Abu Moslem Korasani"، *EIR*، م١، ص. ٣٤٠-٣٤٤.

٢٩ النوبختي، **فرق...**، ص. ٣٢، ٤١ وما بعدها؛ القمي، **المقالات**، ص. ٤٤؛ غلامحسين صديقي، *Les mouvements religieux Iranien* au IIe et au IIIe *siècle de l'hégire* (باريس، ١٩٣٨)، خصوصاً ص. ١٦٣-٢٨٠؛ ريتشارد ن. فريه، *The Golden Age of Persia* (لندن، ١٩٧٥)، ص. ١٢٦-١٣٧؛ و. مادلونغ، *Religious Trends in Early Islamic Iran* (ألباني، نيو يورك، ١٩٨٨)، ص. ١-١٢. وأشمل معالجة لهذا الموضوع هي لباتريشيا كرون، *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Zoroastrianism* (كمبريدج، ٢٠١٢).

٣٠ انظر الكشي، **الرجال**، ص. ١٣٣-١٦١، ١٨٥، ١٦٧-٢٥١، ٢١٣، ١٩١-٢٥٢، ٢٥٥-٢٨١، ٢٨٠-٣١٦، ٢٨٥-٣٨٢، ٣٧٥، ٣٥٢، ٣٤٥، ٣١٧-٣٨٣؛ النجاشي، **الرجال**، ص. ١٠، ٩٢، ١٠٣-١٤٨، ١٠٤-٢٢٨، ١٧٦، ١٥٤، ١٤٩، ٣٠٤-٣٠٥؛ الطوسي، **رجال...**، ص. ١٤٢-٣٤١؛ الطوسي، **فهرست...**، ص. ١٤١-١٤٣، ٢١٢، ٣٢٣، ٣٥٥-٣٥٦. وانظر أيضاً جفري، *Origins*، ص. ٣٠٥-٣١٠؛ و. مادلونغ، مقالة "The Shi'ite and Kharijite Contribution to Pre-'Asharite *Kalam*" في ب. موروويدج، مح. *Islamic Philosophical Theology* (ألباني، نيو يورك، ١٩٧٩)، ص. ١٢٠-١٣٩؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious Schools*، المقالة ٨.

٣١ النوبختي، **فرق...**، ص. ٣٧-٤١، ٥٨-٦٠؛ القمي، **المقالات...**، ص. ٥٠-٥٥، ٦٣-٦٤، ٨١-٨٢؛ الكشي، **الرجال...**، ص. ٢٢٤-٢٢٦، ٢٢٨، ٢٩٠-٣٠٨، ٣٢٤، ٣٤٤، ٣٥٢-٣٥٣، ٣٦٥-٣٦٦، ٣٧٠، ٣٨٢-٣٨٣، ٥٢٨-٥٢٩، ٥٧١؛ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تح. هـ. ريتر (إسطنبول، ١٩٢٩-١٩٣٠)، ص. ١٠-١٣؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص. ٢٣٦-٢٣٧؛ تر. هالكين، ص. ٦٢-٦٦؛ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تح. ع. م. الوكيل (القاهرة، ١٣٨٧/١٩٦٨)، م١، ص. ١٧٩-١٨١؛ تر. إنكليزية جزئية، *Muslim Sects and Divisions*، تر. آ. ك. قاضي وج. فلين (لندن، ١٩٨٤)، ص. ١٥٤-١٥٥؛ هنري كوربان، مقالة "Une liturgie Schi'ite du Graal" في *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri Charles Puech* (باريس، ١٩٧٤)، ص. ١٩٠-٢٠٧؛ تر. إنكليزية، "A Shi'ite Liturgy of the Grail" في هـ. كوربان، *The Voyage and*

the Messenger: Iran and Philosophy، تر. ج. راو (بيركلي، ١٩٩٨)، ص. ١٧٣–٢٠٤؛ هالم، *Die islamische Gnosis*، ص. ١٩٩–٢١٧؛ ومقالة أنصاري حول "Abu al-Khattab" في *EIS*، م.٢، ص. ٢٠٣–٢١٠، حيث يورد مصادر شاملة.

٣٢ ملخص عقيدة الشيعة الإمامية في الإمامة بالإنكليزية نجدها عند الطباطبائي في *Shi'ite Islam*، ص.١٧٣–١٩٠؛ سُبحاني، *Doctrines of Shi'i Islam*، ص. ٩٦–١١٢؛ مومن، *Introduction to Shi'i Islam*، ص. ١٤٧–١٦٠. ثمة مناقشات ذات صلة في أمير–معزي، *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*، تر. د. ستريت (ألباني، ن.ي، ١٩٩٤)، وخصوصاً ص. ٢٩–٩٧؛ مادلونغ، "Imama"، *EI2*، م.٣، ص.١١٦٣–١١٦٩.

٣٣ النوبختي، **فرق**...، ص. ٥٦–٥٧؛ القمي، **المقالات**...، ص. ٧٨–٧٩؛ محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، تح. علي أكبر الغفاري (ط.٣، طهران، ١٣٨٨/١٩٦٨)، م.٢، ص. ٢١٧–٢٢٦. انظر أيضاً كوهلبيرغ، مقالة في آراء الإمامية حول التقية في مجلة *JAOS*، ٩٥ (١٩٧٥)، ص. ٣٩٥–٤٠٢؛ أعيد نشرها في كتابه *Belief and Law*، المقالة الثالثة؛ ومقالته "Taqiyya in Shi'i Theology and Religion" في هـ. ج. كيبنبيرغ وغاي ج. سترومسا، مح.، *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (ليدن، ١٩٩٥)، ص. ٣٤٥–٣٨٠.

٣٤ نجد هذه الأحاديث في كتاب **الحجة** في الكليني، **الأصول من الكافي**، م.١، ص. ١٦٨–٥٤٨، وفي كتاب **الولاية** عند القاضي النعمان في **دعائم الإسلام**، تح. آصف فيضي (القاهرة، ١٩٥١–١٩٦١)، م١، ص. ١٤–٩٨؛ تر. إنكليزية، *The Pillars of Islam*، تر. آصف فيضي؛ أعاد ترجمته إسماعيل ق. بوناوالا (نيو دلهي، ٢٠٠٢–٢٠٠٤)، م١، ص. ١٨–١٢٢.

٣٥ الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٣٧٦–٣٧٧.

٣. الإثناعشريون

١ حول كتّاب الفرق الإماميين واعتمادهم على بعض المصادر المبكرة للعالم الإمامي هشام بن الحكم، انظر مقالة و. مادلونغ "Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur" في مجلة *Der Islam*، ٤٣ (١٩٦٧)، ص. ٣٧–٥٢؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious Schools*، المقالة ١٥؛ تر. إنكليزية في كتاب كوهلبيرغ، مح.، *Shi'ism*، ص. ١٥٣–١٦٧.

٢ النوبختي، **فرق**، ص. ٥٧ وما بعدها؛ القمي، **المقالات**، ص. ٧٩ وما بعدها. انظر أيضاً الأشعري، **مقالات**، ص. ٢٥، ٢٧–٢٩؛ ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة، ١٣١٧–١٣٢١/١٨٩٩–١٩٠٣)، م٤، ص. ٩٣، ١٨٠؛ الشهرستاني، **الملل**، م١، ص. ١٦٥–١٦٩؛ أبو حاتم الرازي، **الزينة**، قسم ٣، تح. عبد الله سلوم السامرائي، في **الغلو والفرق الغالية** (بغداد، ١٣٩٢/١٩٧٢)، ص. ٢٨٦ وما بعدها.

٣ انظر الطبري، **تاريخ**...، ٣، ص. ٥٥١–٥٦٨؛ التر. الإنكليزية *The History of al-Tabari: Volume XXX, The Abbasid Caliphate in Equilibrium*، تر. ك. إ. بوزورث (ألباني، ن.ي، ١٩٨٩)، ص. ١٤–٣٨؛ علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب**، تح. وتر. بارباير دى مينارد وبافيت دى كورتيل (باريس، ١٨٦١–١٨٧٦)، م٦، ص. ٢٦٦–٢٦٨؛ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل**

الطالبيين، تح. آ. صقر (القاهرة، ١٣٦٨/١٩٤٩)، ص. ٤٣١ وما بعدها، ٤٤٢ –٤٦٠.

٤ النوبختي، **فرق...**، ص. ٦٧، ٧٢ وما بعدها؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٩، ٩٣ وما بعدها؛ الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٣١١–٣١٩، ٤٨٦–٤٩٢؛ الكشي، **الرجال...**، ص. ٤٥٩، ٥٩١–٥٩٢؛ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل...**، ص. ٥٦١–٥٧٢؛ محمد بن محمد المفيد، **الإرشاد**: *The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*، تر. إيان ك. هاوارد (لندن، ١٩٨١)، ص. ٤٣٦–٤٧٩؛ الطباطبائي، *Shi'ite Islam*، ص. ٦٣–٦٤، ٢٠٥–٢٠٧؛ حسين مدرّسي، *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (برنستون، ١٩٩٣)، ص. ١٠–١٤؛ كوهلبيرغ، "Musa al-Kazim"، *EI2*، م٧، ص. ٦٤٥–٦٤٨.

٥ انظر ف. غابريلي، *Al Ma'mun e gli 'Alidi* (ليبزيغ، ١٩٢٩)، ص. ٣٥ وما بعدها؛ و. مادلونغ، "New Documents Concerning al-Ma'mun, al-Fadl b. Sahl and 'Ali al-Rida"، في و. القاضي، مح.، *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Ihsan Abbas* (بيروت، ١٩٨١)، ص. ٣٣٣–٣٤٦؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious and Ethnic Movements*, Article VI؛ ومقالته 'Ali al-Reza' في *EIR*، م١، ص. ٨٧٧–٨٨٠. انظر أيضاً مقالة سعيد أمير أرجومند، "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Socio-historical Perspective"، *IJMES* ٢٨ (١٩٩٦)، ص. ٤٩١–٥١٥ في الصفحات ٤٩٤–٤٩٦؛ أعيد نشرها في كوهلبيرغ، مح.، *Shi'ism*، ص. ١١٢–١١٤.

٦ النوبختي، **فرق...**، ص. ٧٤ وما بعدها؛ القمي، **المقالات**، ص. ٩٣ وما بعدها؛ الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٣٢٠–٣٢٢، ٤٩٢–٤٩٧؛ المفيد، **الإرشاد**، ص. ٤٨٠–٤٩٥؛ و. مادلونغ، "Muhammad b. 'Ali al-Rida"، *EI2*، م٧، ص. ٣٩٦–٣٩٧.

٧ النوبختي، **فرق**، ص. ٧٧–٧٩؛ القمي، **المقالات**، ص. ٩٩–١٠١؛ الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٣٢٣–٣٢٥؛ المفيد، **الإرشاد**، ص. ٤٩٦–٥٠٦؛ أرجومند، "Crisis of the Imamate"، ص. ٤٩٨ وما بعدها؛ أعيد نشرها في كوهلبيرغ، مح.، *Shi'ism*، ص. ١١٦ وما بعدها؛ و. مادلونغ، "'Ali al-Hadi"، *EIR*، م١، ص. ٨٦١–٨٦٢.

٨ النوبختي، **فرق**، ص. ٧٨ وما بعدها؛ القمي، **المقالات**، ص. ١٠١ وما بعدها؛ الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٥٠٣–٥١٤؛ المفيد، **الإرشاد**، ص. ٥٠٧–٥٢٣؛ الطباطبائي، *Shi'ite Islam*، ص. ٢٠٩–٢١٠؛ هـ. هالم، "'Askari"، في *EIR*، م٢، ص. ٧٦٩.

٩ انظر النوبختي، **فرق**، ص. ٧٩–٩٤؛ القمي، **المقالات**، ص. ١٠٢–١١٦؛ الكليني، **الأصول**، م١، ص. ٤٩٨–٥٢٥؛ المفيد، **الإرشاد**، ص. ٥٢٤–٥٥٤؛ الرازي، **الزينة**، قسم ٣، ص. ٢٩٢–٢٩٣. كانت مناقشة هذه القضايا من منظور شيعي في آ. آ. ساتشدينا، *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism* (ألباني، نيو يورك، ١٩٨١)؛ وجاسم م. حسين، *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background* (لندن، ١٩٨٢). انظر أيضاً مقالة كوهلبيرغ، "From Imamiyya to Ithna-'Ashariyya"، *BSOAS* ٣٩ (١٩٧٦)، ص. ٥٢١–٥٣٤؛ أعيد نشرها في كتابه *Belief and Law*، المقالة ١٤؛ إسماعيل ق. بوناوالا، مقالة "Apocalyptic: ii. In Muslim Iran" في *EIR*، م٢، ص. ١٥٧–١٦٠.

١٠ انظر فيرنا كليم، مقالة "Die vier *Sufara'* des Zwölften Imam. Zur formativen Periode der Zwölferši'a" في مجلة *Die Welt des Orients* ١٥ (١٩٨٤)، ص. ١٢٦–١٤٣؛ وترجمتها الإنكليزية في كوهلبيرغ، *Shi'ism*، ص. ١٣٥–١٥٢؛ ومقالة سعيد أ. أرجومند، "الإمام الغائب

وبدء ثيولوجيا الغيبة عند الشيعة الإمامية"، *JAOS*، ١١٧ (١٩٩٧)، ص. ١-١٢؛ مدرّسي، *Crisis and Consolidation*، ص. ٦٤-١٠٥؛ أندرو ج. نيومان، *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad* (لندن، ٢٠٠٠)، ص. ١٢-٣١؛ هـ. هالم، *Shi'ism*، تر. ج. واطسون وم. هيل (ط. ٢، إدنبرة، ٢٠٠٤)، ص. ٣٢-٤٤.

١١ لدراسة مفصلة لعدد من أفراد بني نوبخت ومساهماتهم في الإسلام الشيعي، انظر عباس إقبال، **خاندان نوبختي** (ط. ٢، طهران، ١٣٤٥ ش./١٩٦٦).

١٢ مادلونغ، "الإمامية والكلام المعتزلي"، ص. ١٦ وما بعدها؛ انظر أيضاً نيومان، *Formative Period of Twelver Shi'ism*، ص. ٣٨ وما بعدها.

١٣ هالم، *Shi'ism*، ص. ٤٨-٥٦.

١٤ انظر على سبيل المثال و. مادلونغ، "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of working for the Government"، *BSOAS*، ٤٣ (١٩٨٠)، ص. ١٨-٣١؛ ومقالته، "السلطة في الشيعية الإثناعشرية في غياب الإمام"، في *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident* (باريس، ١٩٨٢)، ص. ١٦٣-١٧٣؛ وأعيد نشر المقالتين في كتاب مادلونغ، *Religious Schools*، المقالتان ٩ و١٠؛ وانظر أيضاً مقالة مادلونغ، "Alam al-Hoda" في *EIR*، م١، ص. ٧٩١-٧٩٥.

١٥ انظر نصير الدين الطوسي، **سير وسلوك**، تح. وتر. س. ج. بدخشاني بعنوان *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar* (لندن، ١٩٩٨)، النص ص. ٣-٧، ١١-١٢، ١٧-١٨، ٢٠-٢١، التر. ص. ٢٦-٣٢، ٣٨-٣٩، ٤٧-٤٨، ٥٢-٥٣.

١٦ حول آراء مهمة بخصوص بحث الطوسي عن رعاة مختلفين يسهلون أبحاثه ودراساته، انظر مقالة و. مادلونغ، "Nasir ad-Din Tusi's Ethics bvetween Philosophy, Shi'ism and Sufism"، في ريتشارد ج. هوفانيسيان، مح.، *Ethics in Islam* (ماليبو،كاليفورنيا، ١٩٨٥)، ص. ٨٥-١٠١؛ ح. دبشي، "The Philosopher/Vizier: Khwaja Nasir al-Din al-Tusi and the Isma'ilis"، في ف. دفتري، مح.، *Medieval Isma'ili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص. ٢٣١-٢٤٥. انظر أيضاً هـ. لاندولت، "Khwaja Nasir al-Din al-Tusi (597/1201-672/1274), Isma'ilism and Ishraqi Philosophy"، في ن. بورجوادي وز. فيسيل، مح.، *Nasir al-Din Tusi, Philosophe et savant de XIIIe siècle* (طهران، ٢٠٠٠)، ص. ١٣-٣٠؛ هـ. دير، "Al-Tusi, Nasir al-Din"، *EI2*، م١٠، ص. ٧٤٦-٧٥٠.

١٧ نصير الدين الطوسي، **الرسالة في الإمامة**، تح. م. ت. دانيشبازوه (طهران، ١٣٣٥ ش./١٩٥٦).

١٨ انظر نصير الدين الطوسي، **مصارع المُصارع**، تح. مادلونغ (طهران، ١٣٨٣ ش./ ٢٠٠٤). انظر أيضاً الشهرستاني، **المصارعة**، تح. وتر. مادلونغ وماير بعنوان *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics* (لندن، ٢٠٠١)؛ ت. ماير، مقالة "The Absurdities of Infinite Time: Shahrastani's Critique of Ibn Sina and tusi's Defence"، في ر. هانزبيرغر، مح.، *Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann* (لندن وتورين، ٢٠١٢)، ص. ١٠٥-١٣٤.

١٩ العلامة الحلي، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تح. ع. م. علي (النجف، ١٣٩٠/١٩٧٠)، خصوصاً ص. ٢٤٠-٢٥٢.

٢٠ حول الحروفية والنقطوية وعقائدهما، اللتين لم يجر استقصاؤهما بصورة كاملة، انظر جون

ك. بيرج، *The Bektashi Order of Dervishes* (لندن، ١٩٦٥)؛ صادق كيا، **نقطويان يا بسيخانيان** (طهران، ١٣٢٠ ش./ ١٩٤١)؛ ع. أمانَت، مقالة "The Nuqtawi Movement of Mahmud Pisikhani and his Persian Cycle of Mystical-Materialism" في دفتري، مح.، *Medieval Isma'ili History*، ص. ٢٨١-٢٩٧؛ أعيد نشرها في كتابه، *Apocalyptic Islam*، ص. ٧٣-٨٩؛ ك. بابايان، *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran* (كمبريدج، ماريلند، ٢٠٠٢)، ص. ٥٧-١٠٨؛ هـ. ت. نوريس، "The Hurufi Legacy of Fadlullah of Astarabad" في ل. لويسون، مح.، *The Heritage of Sufism: Volume II, The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150- 1500)* (أوكسفورد، ١٩٩٩)، ص. ٨٧-٩٧؛ س. بشير، *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis* (أوكسفورد، ٢٠٠٥)؛ ح. ألجار، "Horufism"، في *EIR*، م.١٢، ص. ٤٨٣-٤٩٠؛ ومقالته، "Nuktawiyya"، *EI2*، م٨، ص. ١١٤-١١٧.

٢١ مارشال هدجسون، *Venture of Islam*، م ٢، ص. ٤٩٣ وما بعدها.

٢٢ سعيد أ. أرجومند، *The Shadow of God and the Hidden Imam* (شيكاغو، ١٩٨٤)، ص. ٦٦-٨٤؛ ب. سكارتسيا آموريتي، "Religion in the Timurid and Safavid Periods"، في *The Cambridge History of Iran*: Volume 6, *The Timurid and Safavid Periods*، تح. ب. جاكسون ول. لوكهارت (كمبريدج، ١٩٨٦)، ص. ٦١٠-٦٥٥.

٢٣ انظر مقالة كلود كاهن، "Le problème du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane"، في فهد، مح.، *Le Shi'isme Imamite*، ص. ١١٥-١٢٩، في ص. ١١٨ وما بعدها.

٢٤ حول فكر حيدر آمولي والعلاقة بين الصوفية والشيعية عموماً، انظر كوربان، *En Islam Iranien*، م ١، ص. ٧٤-٨٥، وم ٣، ص. ١٤٩-٢١٣؛ ج. فان إس، "Haydar-i Amuli"، *EI2*، م١٢، الملحق، ص. ٣٦٣-٣٦٥؛ ومقالة سيد حسين نصر، "الشيعية والصوفية... العلاقة التاريخية"، في فهد، مح.، *Le Shi'isme Imamite*، ص. ٢١٥-٢٣٣؛ وكتابه، *Sufi Essays* (لندن، ١٩٧٢)، ص. ١٠٤-١٢٠.

٢٥ انظر على سبيل المثال، سيد حيدر آمولي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تح. هـ. كوربان وع. يحيى، في مجموعة أعمال آمولي بعنوان *La philosophie Shi'ite* (طهران وباريس، ١٩٦٩)، ص. ٢-٦١٧، في ص. ٤٧، ١١٦-١١٧، ٢١٦-٢١٧، ٢٢٠-٢٢٢، ٢٣٨، ٣٨٨، ٦١١-٦١٥؛ وآمولي، **أسرار الشريعة**، تح. م. خواجوي (طهران، ١٩٨٢)، ص. ٥ وما بعدها، ٢٣ وما بعدها.

٢٦ انظر على سبيل المثال، الشيخ حسين بيرزاده زاهدي، **سلسلة الأنساب الصفوية**، تح. ح. ك. إيرانشهر (برلين، ١٣٤٣/١٩٢٤)؛ وشوله كوين وتشارلز ميلفيل، "الكتابات التاريخية الصفوية"، في تشارلز ميلفيل، مح.، *A History of Persian Literature: Volume X, Persian Historiography* (لندن، ٢٠١٢)، ص. ٢٠٩-٢٥٧، في ص. ٢٣٢-٢٤٠.

٢٧ انظر ف. مينورسكي، "The Poetry of Shah Isma'il I"، *BSOAS*، ١٠ (١٩٤٠- ١٩٤٢)، ص. ١٠٠٧-١٠٥٣؛ هالم، *Shi'ism*، ص. ٧٣-٧٨. للمزيد من التفاصيل في هذا السياق، انظر ميشال م. مزّاوي، *The Origins of the Safawids: Šī'ism, Sufism, and the Gulat* (فيسبادن، ١٩٧٢)، ص. ٧١-٨٢.

٢٨ انظر مقالة مادلونغ، "Shiite Discussions on the Legality of the *Kharaj*"، في ر. بيترز، مح.، *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*

(ليدن، ١٩٨١)، ص. ١٩٣-٢٠٢؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious Schools*، المقالة ١١؛ ومقالته، "الكركي"، في *EI2*، م ٤، ص. ٦١٠.

٢٩ انظر هـ. كوربان، "Confessions extatiques de Mir Damad"، في *Mélanges Louis Massignon* (دمشق، ١٩٥٦)، م ١، ص. ٣٣١-٣٧٨؛ وكتابه، *Histoire de la philosophie Islamique* (باريس، ١٩٨٦)، ص. ٤٦٢-٤٧٥؛ تر. إنكليزية، *History of Islamic Philosophy*، تر. ل. شيرارد (لندن، ١٩٩٣)، ص. ٣٣٨-٣٤٨؛ وكوربان، *En Islam Iranien*، م ٤، ص. ٩-٢٠١؛ والأعمال التالية للسيد حسين نصر: "School of Isfahan" في م. م. شريف، مح.، *A History of Muslim Philosophy* (فيسبادن، ١٩٦٨)، م ٢، ص. ٩٠٤-٩٣٢؛ "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period"، في *Cambridge History of Iran*، م ٦، ص. ٦٥٦-٦٩٧؛ و *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (ألباني، ن.ي، ٢٠٠٦)، ص. ٢٠٩-٢٣٣. انظر أيضاً ح. دبشي، "Mir Damad and the Founding of the 'School of Isfahan'"، في س. ح. نصر وأ. ليمان، مح.، *History of Islamic Philosophy* (لندن، ٢٠٠١)، م ١، ص. ٥٩٧-٦٣٤؛ وسجّاد رضوي، "Mysticism and Philosophy: Ibn 'Arabi and Mulla Sadra"، في ب. آدمسون ور. تايلور، مح.، *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (كمبريدج، ٢٠٠٥)، ص. ٢٢٤-٢٤٦. من أجل أعمال أخرى تمثل "مدرسة أصفهان"، بما في ذلك مير داماد ومير فينديريسكي وملا صدرا، انظر *Anthologie des philosophes Iraniens*، م ١، تح. س. جلال الدين آشتياني (طهران وباريس، ١٩٧١).

٣٠ سعيد أ. أرجومند، "The Office of *Mulla-bashi* in Shi'ite Iran"، *Studia Islamica*، ٥٧ (١٩٨٣)، ص. ١٣٥-١٤٦.

٣١ حول النزاع الأخباري- الأصولي، انظر مقالة ج. سكارتسيا في مجلة *Rivista degli Studi Orientali*، ٣٣ (١٩٥٨)، ص. ٢١١-٢٥٠؛ ج. كول، "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered"، *Iranian Studies*، ١٨ (١٩٨٥)، ص. ٣-٣٤؛ كوهلبيرغ، "Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries"، في ن. ليفتزيون وج. أ. فول، مح.، *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam* (سيراكوس، نيو يورك، ١٩٨٧)، ص. ١٣٣-١٦٠؛ أعيد نشرها في كتابه *Belief and Law*، المقالة ١٧؛ ومقالته، "Astarabadi, Mohammad Amin"، *EIR*، م ٢، ص. ٨٤٥-٨٤٦. آ. ج. نيومان، "The Nature of the Akhbari/Usuli Dispute in Late Safavid Iran"، *BSOAS*، ٥٥ (١٩٩٢)، ص. ٢٢-٥١، ٢٥٠-٢٦١؛ ر. غليف، *Inevitable Doubt: Two Theories of Shi'i Jurisprudence* (ليدن، ٢٠٠٠)؛ ومقالته "Compromise and Conciliation in the Akhbari-Usuli Dispute: Yusuf al-Bahrani's Assessment of 'Abd Allah al-Samahiji's *Munyat al-Mumarisin*"، في علي-دي-أوناغا، مح.، *Fortresses of the Intellect*، ص. ٤٩١-٥١٩؛ مادلونغ، ا. قيصري، "Akhbariyya"، *EIS*، م ٣، ص. ٤٠٧-٤١٢.

٣٢ حول الفترة المضطربة من تاريخ فارس في القرن الثاني عشر/الثامن عشر، انظر لورنس لوكهارت، *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (كمبريدج، ١٩٥٨)؛ وكتابه *Nadir Shah: A Critical Study Based Mainly Upon Contemporary Sources* (لندن، ١٩٣٨)؛ رودي ماثي، *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan* (لندن، ٢٠١٢)؛ ميشال أكسورثي، *The sword of Persia: Nadir Shah from Tribal Warrior*

to Conquering Tyrant (لندن، ٢٠٠٦)؛ جون ر. بيري، *Karim Khan Zand: A History of Iran, 1747- 1779* (شيكاغو، ١٩٧٩)؛ والفصول الثلاثة التالية: ب. أفيري، “Nadir Shah and the Afsharid Legacy”؛ ج. بيري، “The Zand Dynasty”، وغافن ر. ج. هامبلي، “Agha Muhammad Khan and the Establishment of the Qajar Dynasty”، في *The Cambridge History of Iran:* Volume 7, *From Nadir Shah to the Islamic Republic*، تح. ب. أفيري، ج. هامبلي، وسي. ميلفيل (كمبريدج، ١٩٩١)، ص. ٣-٦٢، ٦٣-١٠٣، ١٠٤-١٤٣.

٣٣ حول العلاقة بين العلماء والدولة في فارس الحديثة، انظر ح. ألجار، *Religion and State in Iran 1785- 1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period* (بيركلي، ١٩٦٩)؛ ومقالته “The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran”، في نيكاي ر. كيدّاي، مح.، *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* (بيركلي، ١٩٧٢)، ص. ٢٣١-٢٥٥؛ ومقالته “Religious Forces in Eighteenth- and Nineteenth-Century Iran”، في *Cambridge History of Iran*، م ٧، ص. ٧٠٥-٧٣١.

٣٤ انظر مقالة ج. ر. كول، “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar”، في نيكي ر. كيدي، مح.، *Religion and Politics in Iran: Shiʿism from Quietism to Revolution* (نيو هافن، ١٩٨٣)، ص. ٣٣-٤٦؛ ومقالة س. موراتا، “Ansari, Mortaza”، *EIR*، م ٢، ص. ١٠٢-١٠٣. انظر أيضاً أحمد كاظمي الموسوي، “The Establishment of the Position of *Marjaʿiyyat-i Taqlid* in the Twelver-Shiʿi Community”، *Iranian Studies*، ١٨ (١٩٨٥)، ص. ٣٥-٥١؛ ع. أمانَت، “Inbetween the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shiʿism”، في س. أمير أرجومند، مح.، *Authority and Political Culture in Shiʿism* (ألباني، ن.ي، ١٩٨٨)، ص. ٩٨-١٣٢؛ أعيد نشرها في أمانَت، *Apocalyptic Islam*، ص. ١٤٩-١٧٨؛ ج. كالمارد، “Mardjaʿ-i Taklid”، *EI2*، م ٦، ص. ٥٤٨-٥٥٦.

٣٥ نيكي ر. كيدي، *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891- 1892* (لندن، ١٩٦٦)، وآن ك. س. لامبتون، “The Tobacco Régie: Prelude to Revolution”، *Studia Islamica*، ٢٢ (١٩٦٥)، ص. ١١٩-١٥٧، و٢٣ (١٩٦٦)، ص. ٧١-٩٠؛ وأعيد نشر المقالتين في كتابها *Qajar Persia: Eleven Studies* (لندن، ١٩٨٧)، ص. ٢٢٣-٢٧٦.

٣٦ حول هذه القضايا، انظر مقالة ن. كالدر، “Zakat in Imami Shiʿi Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.”، *BSOAS*، ٤٤ (١٩٨١)، ص. ٤٦٨-٤٨٠؛ ومقالة “Khums in Imami Shiʿi Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.”، *BSOAS*، ٤٥ (١٩٨٢)، ص. ٣٩-٤٧؛ وأعيد نشر المقالتين في كتابه *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*، تح. ج. مجددي وآ. ريبين (ألدرشوت، ٢٠٠٦)، المقالتان ١٧ و١٨؛ آ. ساتشدينا، “Al-Khums. The Fifth in the Imami Shiʿi Legal System”، *Journal of Near Eastern Studies*، ٣٩ (١٩٨٠)، ص. ٢٧٥-٢٨٩؛ آن ك. س. لامبتون، “A Nineteenth Century View of *jihad*”، *Studia Islamica*، ٣٢ (١٩٧٠)، ص. ١٨١-١٩٢؛ كوهلبيرغ، “The Development of the Imami Shiʿi Doctrine of *jihad*”، في *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*، ١٢٦ (١٩٧٦)، ص. ٦٤-٨٦؛ أعيد نشرها في كتابه *Belief and Law*، المقالة ١٥؛ هالم، *Shiʿism*، ص. ٩٨-١٠٥.

٣٧ حول الشيخية، انظر كوربان، *En Islam Iranien*، م ٤، ص. ٢٠٥–٣٠٠؛ وكتابه *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*، تر. ن. بيرسون (برنستون، ١٩٧٧)، ص. ١٨٠–٢٦٦، حيث يتضمن عدداً من النصوص الشيخية المترجمة؛ م. بيات، *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (سيراكوس، نيو يورك، ١٩٨٢)، ص. ٣٧–٨٦؛ ج. ر. كول، "Casting Away the Self: The Mysticism of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i"، في ر. برونر وو. إنده، محـ.، *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History* (ليدن، ٢٠٠١)، ص. ٢٥–٣٧؛ م. أمير-معزي، "An Absence Filled with Presence: Shaykhiyya Hermeneutics of the Occultation"، في كتابه *Spirituality of Shi'i Islam*، ص. ٤٦١–٤٨٥؛ ز. الإبراهيمي، "al-Ahsa'i"، *EI2*، م ٣، ص. ٣٦٢–٣٦٧؛ آ. إيسشارغي، "Kazem Rasti"، *EIR*، م ١٦، ص. ٢٠١–٢٠٥؛ د. م. مكوين، "Shaykhiyya"، *EI2*، م ٩، ص. ٤٠٣–٤٠٥.

٣٨ انظر ع. أمانت، *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844- 1850* (إثاكا، ن.ي، ١٩٨٩)؛ بيات، *Mysticism and Dissent*، ص. ٨٧–١٣١؛ د. م. مكوين، "Babism"، *EIR*، م ٣، ص. ٣٠٩–٣١٧.

٣٩ المعالجة الشمولية للثورة الدستورية الفارسية هي لإدوارد ج. براون، *The Persian Revolution of 1905- 1909* (كمبريدج، ١٩١٠). انظر أيضاً عبد الهادي حيري، *Shi'ism and Constitutionalism in Iran* (ليدن، ١٩٧٧)؛ فانيسا مارتن، *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906* (لندن، ١٩٨٩)؛ آن ك. س. لامبتون، "The Persian 'Ulama and Constitutional Reform"، في فهد، محـ.، *Le Shi'isme Imamite*، ص. ٢٤٥–٢٦٩؛ أعيد نشرها في لامبتون، *Qajar Persia*، ص. ٢٧٧–٣٠٠؛ م. ليتفاك، "Madrasa and Learning in Nineteenth-Century Najaf and Karbala"، في برونر وإنده، محـ.، *The Twelver Shia in Modern Times*، ص. ٥٨–٧٨؛ س. أمير أرجومند، "The 1906-07 Iranian Constitution and the Constitutional Debate on Islam"، *Journal of Persianate Studies*، ٥ (٢٠١٢)، ص. ١٥٢–١٧٤؛ ح. ألجار، "'Abdallah Behbahani"، *EIR*، م ١، ص. ١٩٠–١٩٣.

٤٠ انظر سيروس غاني، *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Rule* (لندن، ١٩٩٨)؛ هـ. كاتوزيان، *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis* (لندن، ٢٠٠٠).

٤١ للمزيد من الضوء على العلاقات بين العلماء والدولة في إيران القرن العشرين، انظر س. أخوي، *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy- State Relations in the Pahlavi Period* (ألباني، ن. ي، ١٩٨٠)؛ ميشال م. ج. فيشر، *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (كمبريدج، م. آ، ١٩٨٠)؛ ح. ألجار، "Religious Forces in Twentieth-Century Iran"، في *Cambridge History of Iran*, Volume 7، ص. ٧٣٢–٧٦٤؛ ومقالة م. فاغفوري، "Ulama- State Relations in Iran: 1921-1941"، *IJMES*، ١٩ (١٩٨٧)، ص. ٤١٣- ٤٣٢.

٤٢ آ. حيري، "Burudjirdi"، *EI2*، م ١٢، الملحق، ص. ١٥٧–١٥٨؛ وح. ألجار، "Borujerdi, Hosayn Tabataba'i"، *EIR*، م ٤، ص. ٣٧٦–٣٧٩.

٤٣ ي. ريتشارد، "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic"، في نيكّاي كيدّاي، محـ.، *Religion and Politics in Iran*، ص. ١٠١–١٢٤؛ ف. كاظمي، "State and Society in the

"Ideology of the Devotees of Islam"، *State, Culture and Society*، ١ (١٩٨٥)، ص. ١١٨–١٣٥؛ ومقالته "Feda'ian-e Eslam"، *EIR*، م ٩، ص. ٤٧٠–٤٧٤. انظر أيضاً آ. رحنيما، "Kašani, Sayyed Abu'l-Qasem"، *EIR*، م ١٥، ص. ٦٤٠–٦٤٧.

٤٤ ب. موان، *Khomeini: Life of the Ayatollah* (لندن، ١٩٩٩)؛ وس. أ. أرجومند، "Khumayni, Sayyid Ruh Allah Musawi"، *EI2*، م ١٢، الملحق، ص. ٥٣٠–٥٣١.

٤٥ آية الله ر. الخميني، **حكومة إسلامي يا ولاية فقيه** (النجف، ١٣٩١/١٩٧١)؛ تر. إنكليزية، "Islamic Government"، في ر. الخميني، *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*، تر. ح. ألجار (بيركلي، ١٩٨١)، ص. ٢٥–١٦٦؛ ومن الدراسات التي تناولت "ولاية الفقيه"، انظر ن. كالدر، "Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition"، *Middle Eastern Studies*، ١٨ (١٩٨٢)، ص. ٣–٢٠؛ أعيد نشرها في كتابه *Interpretation and Jurisprudence,* article XIX؛ حميد عنايت، "Iran: Khumayni's Concept of the 'Guardianship of the Jurist'"، في ج. بيسكاتوري، مح.، *Islam and Political Process* (كمبريدج، ١٩٨٢)، ص. ١٦٠–١٨٠؛ ج. روز، "*Velayat-e Faqih* and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini"، في نيكي ر. كيدي، مح.، *Religion and Politics in Iran*، ص. ١٦٦–١٨٨؛ سعيد أ. أرجومند، "Ideological Revolution in Shi'ism"، في كتابه *Authority and Culture in Shi'ism*، ص. ١٧٨–٢٠٩؛ ومقالته، "Authority in Shiism and Constitutional Development in the Islamic Republic of Iran"، في بونر وإنده، مح.، *Twelver Shia in Modern Times*، ص. ٣٠١–٣٣٢؛ ع. أمانَت، "From *ijtihad to wilayat-i faqih*: The Evolving of the Shi'i Legal Authority into Political Power"، في ع. أمانَت وف. غريفل، مح.، *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context* (ستانفورد، ٢٠٠٧)، ص. ١٢٠–١٣٦؛ أعيد نشرها في كتابه *Apocalyptic Islam*، ص. ١٧٩–١٩٦؛ س. أخوي، "Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of *Wilayat al-Faqih*"، *Iranian Studies*، ٢٩ (١٩٩٦)، ص. ٢٢٩–٢٦٨.

٤٦ الأدب الذي تناول الثورة الإسلامية ضخم إلى حدٍّ ما، فبالإضافة إلى ما ذكرناه في الحواشي السابقة، يمكننا ذكر الأعمال الإضافية التالية بالإنكليزية فقط: س. أ. أرجومند، *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (أوكسفورد، ١٩٨٨)؛ إ. آبراهاميان، *Iran Between two Revolutions* (برنستون، ١٩٨٢)؛ ش. بخش، *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (لندن، ١٩٨٥)؛ نيكي ر. كيدي، *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (نيو هافن، ١٩٨١)؛ نيكي ر. كيدي وإ. هوجلاند، مح.، *The Iranian Revolution and the Islamic Republic* (آن آربور، ماريلند، ١٩٨٢).

٤٧ للمزيد من التفاصيل حول الجماعات الشيعية في البلدان العربية وقياداتها، انظر ي. نقاش، *The Shi'is of Iraq* (برنستون، ١٩٩٤)؛ وكتابه *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World* (برنستون، ٢٠٠٦)؛ م. ليتفاك، *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf and Karbala'* (كمبريدج، ١٩٩٨)؛ ف. عجمي، *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon* (لندن، ١٩٨٦)؛ هـ. كوبّان، "The Growth of Shi'i Power in Lebanon and its Implications for the Future"، ومع ج. غولدبيرغ، *"The Shi'i Minority in Saudi Arabia"*، وكلتاهما في جوان كول وينكي كيدي، مح.، *Shi'ism and Social Protest* (نيو

هافن، ١٩٨٦)، ص. ١٣٧-١٥٥ و٢٣٠-٢٤٦؛ أحمد ن. حمزة، *In the Path of Hizbullah* (سيراكوس، نيو يورك، ٢٠٠٤)؛ شبلي ملاط، *Shi'i Thought from the South of Lebanon* (أوكسفورد، ١٩٨٨)؛ ر. رمضاني، *"Shi'ism in the Persian Gulf"*، في كول وكيدي، *Shi'ism*، ص. ٣٠-٥٤؛ س. مارفن، "The Clerics of Jabal 'Amil and the Reform of Religious Teaching in Najaf Since the Beginning of the 20th Century"، ومع ج. ستاينبيرغ، "The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Ahsa'), 1913-1953"، وكلتاهما في برونر وإنده، مح.، *Twelver Shia in Modern Times*، ص. ٧٩-٨٦ و٢٣٦-٢٥٤؛ مومن، *Introduction to Shi'i Islam*، ص. ٢٦١-٢٨٢؛ هالم، *Shi'ism*، ص. ١٢٤-١٣٢.

٤٨ للمزيد من التفاصيل حول الشيعة الإثناعشريّين في شبه القارة الهندية، انظر جون ن. هوليستر، *The Shi'a of India* (لندن، ١٩٥٣)، خصوصاً ص. ١٠١-١٩٤؛ جوان كول، *Roots of North Indian Shi'ism in Iraq and Iran: Religion and State in Awadh, 1722-1859* (بيركلي، ١٩٨٨)؛ س. آثار آ. رضوي، *A Socio-Intellectual History of the Isna'Ashari Shi'is in India* (كانبرا، ١٩٨٦)، جزءان؛ نقاش، *Shi'is of Iraq*، ص. ٢١١-٢٢٩؛ د. بريدي، "Profile della communità Sciita del Pakistan"، *Oriente Moderno*، ٧٥ (١٩٩٥)، ص. ٢٧-٧٥؛ أ. ريك، *"The Struggle for Equal Rights as a Minority: Shia Communal Organizations in Pakistan, 1948-1968"*، في برونر وإنده، مح.، *Twelver Shia in Modern Times*، ص. ٢٦٨-٢٨٣.

٤٩ انظر ف. دفتري، "Shah Tahir and Nizari Ismaili Disguises"، في ت. لوسون، مح.، *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt* (لندن، ٢٠٠٥)، ص. ٣٩٥-٤٠٦.

٥٠ حاتم آميجي، "The Asian Communities"، في جيمس كريزيك ووليام هـ. لويس، مح.، *Islam in Africa* (نيو يورك، ١٩٦٩)، ص. ١٦٥-١٧٧؛ دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٤٧٤ وما بعدها، ٤٨٥ وما بعدها؛ ع. ساتشدينا، "Khojas"، في *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*، تح. جون ل. إيسبوزيتو (أوكسفورد، ٢٠٠٩)، م ٣، ص. ٣٣٤-٣٣٨.

٤. الإسماعيليون

١ اعتمد هذا الفصل بصورة أساسية على كتاب المؤلف *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (ط. ٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، حيث ترد تغطية شاملة للمصادر والدراسات، وكتابه، *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community* (إدنبرة، ١٩٩٨).

٢ النوبختي، **فرق**، ص. ٥٥؛ القمي، **المقالات**، ص. ٧٨؛ وساتشدينا، *Islamic Messianism*، ص. ١٥٣-١٥٤.

٣ انظر الكليني، **الأصول**، م ١، ص. ٣٠٧-٣١١؛ الكشي، **الرجال**، ص. ٤٥١، ٤٦٢؛ المفيد، **الإرشاد**، ص. ٤٣٦-٤٤٠، ٥١٠؛ الطباطبائي، *Shi'ite Islam*، ٧٥، ١٩٠، ٢٠٥، ٢٢١.

٤ النوبختي، **فرق**، ص. ٥٧-٥٨؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٠؛ الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص. ٢٧، ١٦٧-١٦٨؛ تر. قاضي، ص. ٢٣، ١٤٤؛ تر. د. جيماريت بعنوان *Livre des religions et des sectes* (لوفان وباريس، ١٩٨٦- ١٩٩٣)، م ١، ص. ٤٩١-٤٩٢. انظر أيضاً الرازي،

الزينة، قسم ٣، ص. ٢٨٧-٢٨٩.

٥ النوبختي، **فرق**، ص. ٥٨، ٦٢؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٠-٨١. انظر أيضاً الأشعري، **مقالات**، ص. ٢٦-٢٧؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٤٦-٤٧؛ تر. سيليه، ص. ٦٥-٦٦؛ الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص. ٢٧-٢٨، ١٦٨، ١٩١ وما بعدها؛ تر. قاضي، ص. ٢٣، ١٤٤، ١٦٣ وما بعدها؛ المفيد، **الإرشاد**، ص. ٤٣١؛ الطوسي، **الرجال**، ص. ٣١٠.

٦ انظر الكشي، **الرجال**، ص. ٢١٧-٢١٨، ٢٤٤-٢٤٥، ٣٢١، ٣٢٥-٣٢٦، ٣٥٤-٣٥٦، ٣٩٠؛ جعفر بن منصور اليمن، **سرائر وأسرار النطقاء**، تح. مصطفى غالب (بيروت، ١٤٠٤/١٩٨٤)، ص. ٢٥٦-٢٥٧؛ دفتري، "Esma'il"، *EIR*، م ٨، ص. ٦٢٥-٦٢٦.

٧ إدريس عماد الدين بن الحسن، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، م ٤، تح.، م. الصغيرجي (دمشق، ٢٠٠٧)، ص. ٥٠٤-٥١٠؛ وكتابه، **زهر المعاني**، تح.، **مصطفى غالب** (بيروت، ١٩٩١)، ص. ٢٠٤-٢٠٨؛ ف. دفتري، "Muhammad b. Isma'il al-Maymun"، *EI2*، م ١٢، الملحق، ص. ٦٣٤-٦٣٥.

٨ النوبختي، **فرق**، ص. ٦١؛ القمي، **المقالات**، ص. ٨٣.

٩ النعمان بن محمد، **افتتاح الدعوة وابتداء الدولة**، تح. و. القاضي (بيروت، ١٩٧٠)، ص. ٣٢-٤٧؛ تح. ف. دشراوي (تونس، ١٩٧٥)، ص. ٢-١٨؛ تر. إنكليزية، *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*، تر. ح. حاجي (لندن، ٢٠٠٦)، ص. ٢٠-٤١.

١٠ نظام الملك، **سير الملوك (سياسة- نامه)**، تح. هـ. دارك (ط. ٢، طهران، ١٣٤٧ش./ ١٩٦٨)، ص. ٢٨٢-٢٩٥، ٢٩٧-٣٠٥؛ تر. إنكليزية، *The Book of Government or Rules for Kings*، تر. هـ. دارك (ط. ٢، لندن، ١٩٧٨)، ص. ٢٠٨-٢١٨، ٢٢٠-٢٢٦. انظر أيضاً صاموئيل م. ستيرن، "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania"، *BSOAS*، ٢٣ (١٩٦٠)، ص. ٥٦-٩٠؛ أعيد نشرها في كتابه *Studies in Early Isma'ilism*، ص. ١٨٩-٢٣٣.

١١ انظر مقالة و. مادلونغ (بالألمانية)، "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre"، *Der Islam*، ٣٧ (١٩٦١)، ص. ٤٣-١٣٥، في ص. ٥٩-٦٥، ٦٩ وما بعدها؛ أعيد نشرها في كتابه *Medieval Shi'ism*، المقالة ٧؛ ف. دفتري، "A Major Schism in the Early Isma'ili Movement"، *Studia Islamica*، ٧٧ (١٩٩٣)، ص. ١٢٣-١٣٩؛ أعيد نشرها في كتابه *Ismailis in Medieval Muslim Societies* (لندن، ٢٠٠٥)، ص. ٤٥-٦١.

١٢ حول هذه الرسالة، انظر حسين ف. الهمداني، مح. وتر.، *On the Genealogy of Fatimid Caliphs* (القاهرة، ١٩٥٨)؛ ع. همداني وف. دى بلوا، "A Re-examination of al-Mahdi's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs"، *JRAS* (١٩٨٣)، ص. ١٧٣-٢٠٧.

١٣ انظر هـ. كوربان، "Sabian Temple and Ismailis"، في كتابه *Temple and Contemplation*، تر. فيليب شيرارد (لندن، ١٩٨٦)، ص. ١٣٢-١٣٨، ١٧٠-١٨٢؛ إسماعيل ق. بوناوالا، "Isma'ili *ta'wil* of the Qur'an"، في آ. ريبين، مح.، *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* (أوكسفورد، ١٩٨٨)، ص. ١٩٩-٢٢٢.

١٤ جعفر بن منصور اليمن، **العالم والغلام**، تح. وتر. جيمس و. موريس بعنوان *The Master and*

the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue (لندن، ٢٠٠١)، النص ص. ١–٩٥، التر. ص. ٦٣–١٧١. انظر أيضاً مقالة هـ. كوربان حول البلاغ (التلقين) الإسماعيلي في مجلة Eranos Jahrbuch، ٣٩ (١٩٧٠)، ص. ٤١–١٤٢، حيث تتضمن ملخصاً لترجمة فرنسية لهذا النص؛ وأعيد نشرها في هـ. كوربان، *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle* (باريس، ١٩٨٣)، ص. ٨١–٢٠٥.

١٥ انظر كوربان، "Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism"، في كتابه *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*، تر. ر. مانهايم وج. موريس (لندن، ١٩٨٣)، ص. ٣٠–٥٨؛ بول إ. ووكر، "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought"، *IJMES*، ٩ (١٩٧٨)، ص. ٣٥٥–٣٦٦؛ أعيد نشرها في كتابه *Fatimid History and Ismaili Doctrine* (ألدرشوت، ٢٠٠٨)، المقالة ١٢؛ ف. دفتري، "Cyclical time and Sacred History in Medieval Ismaili Thought"، في ك. د "هولستر وج. فان ستينبيرجين، مح.، *Continuity and Change in the Realms of Islam: Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen* (لوفن، ٢٠٠٨)، ص. ١٥١–١٥٨؛ ومقالته، "Dawr"، *EIR*، م ٧، ص. ١٥١–١٥٣.

١٦ أعيد تركيب هذه الكوزمولوجيا الإسماعيلية المبكرة في الأزمنة الحديثة اعتماداً على دليل منقوص تضمنته أعمال لاحقة، ولاسيّما رسالة أبي عيسى المرشد، الداعي من القرن الرابع/العاشر. انظر س. م. ستيرن، "The Earliest Cosmological Doctrine of Isma'ilism"، في كتابه *Studies*، ص. ٣–٢٩؛ هـ. هالم، *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis* (فيسبادن، ١٩٧٨)، ص. ١٨–١٢٧؛ ومقالته "The Cosmology of the Pre-Fatimid Isma'iliyya"، في ف. دفتري، مح.، *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص. ٧٥–٨٣.

١٧ الفترة الفاطمية هي أفضل مرحلة في التاريخ الإسماعيلي توثيقاً؛ انظر بول إ. ووكر، *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources* (لندن، ٢٠٠٢). وكان تقي الدين أحمد بن علي المقريزي (ت. ٨٤٥/١٤٤٢) المؤرخ السني الوحيد من العصور الوسطى الذي يكرّس كتاباً مستقلاً للفاطميين؛ انظر كتابه، **اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، تح. ج. الشيال وم. أحمد (القاهرة، ١٣٨٧–١٣٩٣/ ١٩٦٧–١٩٧٣)، ٣ أجزاء؛ تح. أيمن ف. سيد (دمشق، ٢٠١٠)، ٤ أجزاء. من أجل استعراض عام للتاريخ الإسماعيلي خلال هذه المرحلة، انظر هـ. هالم، *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*، تر. م. بونر (ليدن، ١٩٩٦)؛ وكتابه *Die Kalifen von Kairo: Die Fatimiden in Agypten 973- 1074* (ميونيخ، ٢٠٠٣)؛ ف. دشراوي، *Le califat Fatimide au Maghreb (296- 365/909- 975)* (تونس، ١٩٨١)؛ م. بريت، *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE* (ليدن، ٢٠٠١)؛ أيمن ف. سيد، **الدولة الفاطمية في مصر: تفسير جديد** (ط. ٢، القاهرة، ٢٠٠٠).

١٨ س. م. ستيرن، "Cairo as the Centre of the Isma'ili Movement"، في *Colloque international sur l'histoire du Caire* (القاهرة، ١٩٧٢)، ص. ٤٣٧–٤٥٠؛ أعيد نشرها في كتابه *Studies*، ص. ٢٣٤–٢٥٦؛ ع. همداني، "تطور البنية التنظيمية للدعوة الفاطمية: المساهمات اليمنية والفارسية"، *Arabian Studies*، ٣ (١٩٧٦)، ص. ٨٥–١١٤؛ ف. دفتري، "The Ismaili *Da'wa* outside the Fatimid *dawla*"، في م. باروكاند، مح.، *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*

(باريس، ١٩٩٩)، ص. ٢٩-٤٣؛ أعيد نشرها في كتابه *Ismailis in Medieval Muslim Societies*، ص. ٦٢-٨٨.

١٩ تقي الدين المقريزي، **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار** (بولاق، ١٢٧٠/١٨٥٣-١٨٥٤)، م ١، ص. ٣٩٠-٣٩١، ٤٥٨-٤٦٠، م ٢، ص. ٣٤١-٣٤٢؛ هـ. هالم، "The Isma'ili Oath of Allegiance (*'ahd*) and 'Sessions of Wisdom' (*majalis al-hikma*) in Fatimid Times" في دفتري، مح.، *Mediaeval Isma'ili History and Thought*، ص. ٩١-١١٥؛ وكتابه *The Fatimids and Their Traditions of Learning* (لندن، ١٩٩٧)، ص. ٢٣-٢٩، ٤١-٤٥، ٧١-٧٨؛ بول إ. ووكر، "Fatimid Institutions of Learning"، *Journal of the American Research Center in Egypt*، ٣٤ (١٩٩٧)، ص. ١٧٩-٢٠٠؛ أعيد نشرها في كتابه، *Fatimid History*، المقالة ١.

٢٠ حول نص إسماعيلي نادر بخصوص أساليب عمل الدعوة المثالية ومواصفاتها، انظر أحمد بن إبراهيم النيسابوري، **الرسالة الموجزة الكافية في أدب الدعاة**، تح. وتر. فيرنا كليم وبول ووكر بعنوان *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission* (لندن، ٢٠١١).

٢١ ف. إيفانوف، *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)، ص. ٢١-٥٠؛ إسماعيل ق. بوناوالا، *Biobibliography of Isma'ili Literature* (ماليبو، ك. ا، ١٩٧٧)، ص. ٣١-١٣٢.

٢٢ أبو يعقوب السجستاني، **الينابيع**، تح. وتر. هـ. كوربان في كتابه *Trilogie Ismaélienne* (طهران وباريس، ١٩٦١)، النص ص. ١-٩٧، تر. فرنسية جزئية، ص. ٥-١٢٧؛ تر. إنكليزية، *The Book of Wellsprings*، تر. بول إ. ووكر في كتابه *The Wellsprings of Wisdom* (سولت ليك سيتي، ١٩٩٤)، ص. ٣٧-١١١. انظر أيضاً بول ووكر، *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Ya'qub al-Sijistani* (كمبريدج، ١٩٩٣)، ص. ٦٧-١٤٢؛ وكتابه *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary* (لندن، ١٩٩٦)، ص. ٢٦-١٠٣؛ و. مادلونغ، "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being"، في س. ح. نصر، مح.، *Isma'ili Contributions to Islamic Culture* (طهران، ١٩٧٧)، ص. ٥١-٦٥؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious Schools*، المقالة ١٤؛ د. دو سميت، *La philosophie Ismaélienne: un ésotérisme chiite entre Néoplatonisme et gnose* (باريس، ٢٠١٢)، ص. ١٥-١٧٣؛ إسماعيل ق. بوناوالا، "An Early Doctrinal Controversy in the Iranian School of Isma'ili Thought and its Implications"، *Journal of Persianate Studies*، ٥ (٢٠١٢)، ص. ١٧-٣٤.

٢٣ إن لجميع مؤلفات ناصر خسرو صلة بدراسة نظامه الميتافيزيقي؛ انظر على سبيل المثال كتابه **جامع الحكمتين**، تح. كوربان وم. معين (طهران وباريس، ١٩٥٣)؛ تر. إنكليزية، *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*، تر. إ. أورمسبي (لندن، ٢٠١٢). بالنسبة إلى مؤلفات ناصر المطبوعة الأخرى، انظر دفتري، *Ismaili Literature*، ص. ١٣٤-١٤٠.

٢٤ حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**، تح. محمد ك. حسين وم. م. حلمي (القاهرة، ١٩٥٣). حول دراسات لنظام الكرماني الميتافيزيقي، انظر دانيال دو سميت، *La quietude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Hamid al-Din al-Kirmani (Xe/XIe)* (لوفن، ١٩٩٥)؛ بول ووكر، *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-*

Hakim (لندن، ١٩٩٩).

٢٥ و. مادلونغ، "The Sources of Isma'ili Law"، Journal of Near Eastern Studies، ٣٥ (١٩٧٦)، ص. ٢٩-٤٠؛ أعيد نشرها في كتابه Religious Schools، المقالة ١٨؛ إسماعيل بوناوالا، "Al-Qadi al-Nu'man and Isma'ili Jurisprudence"، في دفتري، مح.، Mediaeval Isma'ili History and Thought، ص. ١١٧-١٤٣؛ دفتري، "Al-Qadi al-Nu'man, Isma'ili Law and Imami Shi'ism"، في م. ع. أمير-معزي، مح.، Le Shi'isme Imamite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg (تورنهوت، ٢٠٠٩)، ص. ١٧٩-١٨٦. انظر أيضاً سمية ع. همداني، Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood, Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy (لندن، ٢٠٠٦).

٢٦ لا تزال مادة علمية قيمة حول تاريخ الدروز وأدبهم وعقيدتهم موجودة في دراسة سيلفستر دي ساسي الكلاسيكية بعنوان Exposé de la religion des Druzes (باريس، ١٨٣٨)، جزءان. انظر أيضاً دافيد ر. برير، "The Origins of the Druze Religion"، Der Islam، ٥٢ (١٩٧٥)، ص. ٤٧-٨٤، ٢٣٩-٢٦٢، و٥٣ (١٩٧٦)، ص. ٥-٢٧؛ نجلا م. أبو عز الدين، The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society (ليدن، ١٩٨٤)؛ قيس م. فرّو، A History of the Druzes (ليدن، ١٩٩٢).

٢٧ في هذا السياق، انظر خصوصاً كتاب حميد الدين الكرماني، **المصابيح في إثبات الإمامة**، تح. وتر. بول إ. ووكر بعنوان Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate (لندن، ٢٠٠٧). انظر أيضاً إسماعيل ق. بوناوالا، "Hamid al-Din al-Kirmani and the Proto-Druze"، Journal of Druze Studies، ١ (٢٠٠٠)، ص. ٧١-٩٤.

٢٨ حول طبعة نقدية مع ترجمة فرنسية وتحليل للمجلدين الأوّلين، انظر دانيال دو سميت، Les Épitres sacrées des Druzes: Rasa'il al-Hikma (لوفن، ٢٠٠٧)، مجلدان.

٢٩ انظر و. مادلونغ، "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn"، في دفتري، مح.، Mediaeval Isma'ili History، ص. ٢١-٧٣؛ ومقالة دفتري، "Carmatians"، EIR، م ٤، ص. ٨٢٣-٨٣٢.

٣٠ انظر هـ. كوربان، "Nasir-i Khusrau and Iranian Isma'ilism"، في The Cambridge History of Iran: Volume 4, The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs، تح. ر. ن. فري (كمبريدج، ١٩٧٥)، ص. ٥٢٠-٥٤٢؛ أليس هنزبيرغر، Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher (لندن، ٢٠٠٠).

٣١ انظر س. م. ستيرن، "The Succession to the Fatimid Imam al-Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism"، Oriens، ٤ (١٩٥١)، ص. ١٩٣-٢٥٥؛ أعيد نشرها في كتابه History and Culture in the Mediaeval Muslim World (لندن، ١٩٨٤)، المقالة ١١.

٣٢ حاتم بن إبراهيم الحامدي، **تحفة القلوب وفرجة المكروب**، تح. عباس همداني (بيروت، ٢٠١٢). انظر أيضاً ع. همداني، "The Da'i Hatim Ibn Ibrahim al-Hamidi (d. 596/1199 A.D.) and his Book Tuhfat al-Qulub"، Oriens، ٢٣-٢٤ (١٩٧٠-١٩٧١)، ص. ٢٥٨-٣٠٠؛ ف. دفتري، "Sayyida Hurra: The Isma'ili Sulayhid Queen of the Yemen"، في غافن ر. هامبلي، مح.، Women in the Medieval Islamic World (نيو يورك، ١٩٩٨)، ص. ١١٧-

١٣٠؛ أعيد نشرها في كتابه *Ismailis in Medieval Muslim Societies*، ص. ٨٩–١٠٣.
٣٣انظر بوناوالا، *Biobibliography*، ص. ١٣٣–١٧٧.
٣٤انظر هوليستر، *The Shi'a of India*، ص. ٢٦٥–٣٠٥؛ ش. ت. لوخندوالا، "The Bohras: A Muslim Community of Gujarat"، *Studia Islamica*، ٣ (١٩٥٥)، ص. ١١٧–١٣٥؛ أصغر علي إنجنير، *The Bohras* (نيو دلهي، ١٩٨٠)؛ ج. بلانك، *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras* (شيكاغو، ٢٠٠١)؛ سيفية قطب الدين، "History of Da'udi Bohra Tayyibis in Modern Times: The *Da'is, Da'wa* and the Community"؛ وطاهرة قطب الدين، "The Da'udi Bohra Tayyibis: Ideology, Literature, Learning and Social Practice"، والمقالتان في دفتري، مح.، *A Modern History of the Ismailis* (لندن، ٢٠١١)، ص. ٢٩٧–٣٣٠ و٣٣١–٣٥٤؛ انظر أيضاً ط. قطب الدين، "Bohras"، *EI3*، ٢٠١٣–٢، ص. ٥٦–٦٦.
٣٥انظر دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٢٩٥–٣٠٠؛ ط. قطب الدين، "A Brief Note on Other Tayyibi Communities: Sulaymanis and 'Alawis"، في دفتري، مح.، *A Modern History of the Ismailis*، ص. ٣٥٥–٣٥٨؛ إ. ق. بوناوالا، *EI2*، "Sulaymanis"، م ٩، ص. ٨٢٩؛ مادلونغ، *EI2*، "Makramids"، م ٦، ص. ١٩١–١٩٢. بخصوص القوائم الاسمية لدعاة الداوديين والسليمانيين والعلويين، انظر دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٥١٠–٥١٣؛ وكتابه *Ismaili Literature*، ص. ٤٤٧–٤٥٠.
٣٦إيفانوف، *Ismaili Literature*، ص. ١٢٧–١٣٦؛ وبوناوالا، *Biobibliography*، ص. ٢٥١–٢٦٣.
٣٧ف. دفتري، "Persian Historiography of the Early Nizari Isma'ilis"، *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*، ٣٠ (١٩٩٢)، ص. ٩١–٩٧؛ أعيد نشرها في كتابه *Ismailis in Medieval Muslim Societies*، ص. ١٠٧–١٢٣.
٣٨عطا ملك الجويني، **تاريخ جهان-غوشا**، تح. م. قزويني (ليدن ولندن، ١٩١٢–١٩٣٧)، م ٣، ص. ١٨٦–٢٧٨؛ تر. إنكليزية *The History of World-Conqueror*، تر. جون بويل (مانشستر، ١٩٥٨)، م ٢، ص. ٦٦٦–٧٢٥؛ رشيد الدين فضل الله، **جامع التواريخ: قسمت إسماعيليان**، تح. م. دانيشبازوه وم. مدرّسي زنجاني (طهران، ١٣٣٨ ش./١٩٥٩)، ص. ٩٧–١٩٥؛ تح.، م. روشان (طهران، ١٣٨٧ ش./ ٢٠٠٨)، ص. ٩٧–١٩١؛ أبو القاسم عبد الله كاشاني، **زبدة التواريخ: بخش فاطميان ونزاريان**، تح. م. دانيشبازوه (ط. ٢، طهران، ١٣٦٦ ش./١٩٨٧)، ص. ١٣٣–٢٣٧.
٣٩من أجل مسح حديث لتاريخ النزاريين خلال هذه الفترة، انظر مارشال ج. هدجسون، *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against Islamic World* (هاغ، ١٩٥٥؛ أعيد طبعه، نيويورك، ١٩٨٠؛ ط. ٣، فيلادلفيا، ٢٠٠٥)؛ ومقالته، "The Isma'ili State"، *The Cambridge History of Iran:* Volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods*، تح. ج. يويل (كمبريدج، ١٩٦٨)، ص. ٤٢٢–٤٨٢؛ ب. لويس، *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (لندن، ١٩٦٧)؛ دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٣٠١–٤٠٢، ٦١٤–٦٤٢.
٤٠دفتري، "Hasan-i Sabbah and the Origins of the Nizari Isma'ili Movement"، في دفتري، مح. *Mediaeval Isma'ili History*، ص. ١٨١–٢٠٤؛ أعيد نشرها في كتابه *Ismailis in*

Medieval Muslim Societies، ص. ١٢٤-١٤٨.

٤١ حول أفضل وصف للقلاع الإسماعيلية النزارية في العصور الوسطى، انظر ب. وايلي، *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria* (لندن، ٢٠٠٥).

٤٢ كارول هيلينبراند، "The Power Struggle Between the Saljuks and the Isma'ilis of Alamut, 487-518/1094-1124: The Saljuk Perspective" في دفتري، مح.، *Mediaeval Isma'ili History*، ص. ٢٠٥-٢٢٠.

٤٣ الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص. ١٩٥-١٩٨؛ تر. قزي، ص. ١٦٧-١٧٠؛ تر. جيماريت، ص. ٥٦٠-٥٦٥.

٤٤ انظر علي بن محمد بن الوليد، **دامغ الباطل وحتف المناضل**، تح. م. غالب (بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٢)، جزءان. انظر أيضاً هـ. كوربان، "The Isma'ili Response to the Polemic of Ghazali"، في نصر، *Isma'ili Contributions*، ص. ٦٧-٩٨.

٤٥ انظر خصوصاً نصير الدين الطوسي، **روضة التسليم**، تح. تر. ج. بدخشاني بعنوان *Paradise of Submission: A Mediaeval Treatise on Ismaili Thought* (لندن، ٢٠٠٥)؛ تر. فرنسية، *La convocation d'Alamūt. Somme de philosophie Ismaélienne*, تر. ش. جامبيت (لاغراس، ١٩٩٦)؛ وكتاب الطوسي *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology*، تح. وتر. س. ج. بدخشاني (لندن، ٢٠١٠).

٤٦ ف. دفتري، "Sinan and the Nizari Ismailis of Syria"، في دانيلا بريدي، مح.، *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti* (روما، ٢٠٠٨)، ص. ٤٨٩-٥٠٠؛ ومقالته، "Rashid al-Din Sinan"، *EI2*، م ٨، ص. ٤٤٢-٤٤٣.

٤٧ سعد الدين نزاري قوهستاني، **سفر-نامه**، تح. جنكيز ج. بيبوردي (طهران، ١٣٩١ش./٢٠١٢)؛ ناديا إيبو جمال، *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia* (لندن، ٢٠٠٢)، خصوصاً الصفحات ١٠٨-١٤٦؛ انظر أيضاً ل. لويزون، "Sufism and Isma'ili Doctrine in the Persian Poetry of Nizari Quhistani (645-721/1247-1321)"، *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*، ٤١ (٢٠٠٣)، ص. ٢٢٩-٢٥١؛ شفيق ن. فيراني، *The Ismailis in the Middle Ages* (أوكسفورد، ٢٠٠٧)، ص. ٦٠-٧٠.

٤٨ ف. دفتري، "Ismaili-Sufi Relations in Early Post-Alamut and Safavid Persia"، في ل. لويزون ود. مورغان، مح.، *The Heritage of Sufism: Volume III, Late Classical Persianate Sufism (1501- 1750)* (أوكسفورد، ١٩٩٩)، ص. ٢٧٥-٢٨٩؛ أعيد نشرها في كتابه *Ismailis in Medieval Muslim Societies*، ص. ١٨٣-٢٠٣.

٤٩ ف. إيفانوف، "Tombs of Some Persian Ismaili Imams"، *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series، ١٤ (١٩٣٨)، ص. ٤٩-٦٢.

٥٠ المستنصر بالله الثاني، **بنديات جوانمردي**، تح. وتر. ف. إيفانوف (ليدن، ١٩٥٣). انظر أيضاً فيراني، *Ismailis in the Middle Ages*، ص. ١٢٢-١٢٦، ١٤٠ وما بعدها، ١٥٩-١٦٤، ١٨٠-١٨٢.

٥١ محمد قاسم هندو شاه أسترابادي، المشهور باسم فيريشته، **تاريخ فيريشته**، تح. ج. بريغز (بومباي، ١٨٣٢)، خصوصاً م ٢، ص. ٢١٣-٢٣١؛ دفتري، "Shah Tahir and Nizari

"Ismaili Disguises"، في لوسون، مح.، *Reason and Inspiration in Islam*، ص. ٣٩٥-٤٠٦؛ إسماعيل ق. بوناوالا، "Shah Tahir"، *EI2*، م ٩، ص. ٢٠٠-٢٠١.

٥٢ حول تقليد الستبانث وأشعار الجنان للخوجة النزاريين، انظر ع. نانجي، *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo- Pakistan Subcontinent* (ديلمار، ن. ي، ١٩٧٨)؛ دراسات علي آساني التي جمعها في كتابه *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia* (لندن، ٢٠٠٢)؛ ومقالته "Creating Tradition Through Devotional Songs and Communal Script: The Khojah Isma'ilis of South Asia"، في ر. إيتون، مح.، *India's Islamic Traditions 711- 1750, Themes in Indian History* (نيو دلهي، ٢٠٠٣)، ص. ٢٨٥-٣١٠؛ ومقالته، "From Satpanthi to Ismaili Muslim: The Articulation of Ismaili Khoja Identity in south Asia"، في دفتري، مح.، *A Modern History of the Ismailis*، ص. ٩٥-١٢٨.

٥٣ انظر ك. شاكل وز. موار، *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (لندن، ١٩٩٢)؛ تعظيم ر. قاسم، *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Isma'ili Muslim Saint, Pir Shams* (ألباني، ن.ي، ١٩٩٥)، والكتابان يتضمنان مقطوعات من الجنان مترجمة إلى الإنكليزية.

٥٤ من أجل دراسة أنثروبولوجية نادرة لهذه الظاهرة المعقدة، انظر دومينيك-سيلا خان، *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis of Rajasthan* (نيو دلهي، ١٩٩٧)؛ ولكتابها *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia* (لندن، ٢٠٠٤) صلة بهذا السياق.

٥٥ حول الارتباط المتجدد بين هذه الطريقة الصوفية والأئمة النزاريين في فارس، انظر معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، تح. م. ج. محجوب (طهران، ١٣٣٩- ١٣٤٥ش./ ١٩٦٠-١٩٦٦)، م ٣، ص. ١٧٠-١٩٢؛ ن. بورجوادي وب. إ. ويلسون، *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullahi Sufi Order* (طهران، ١٩٧٨)، ص. ٩٣-١٣٥؛ ل. لويزون، "An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Ni'matullahi Order: Persecution, Revival and Schism"، *BSOAS*، ٦١ (١٩٩٨)، ص. ٤٣٩-٤٥٣.

٥٦ انظر ح. ألجار، "The Revolt of Agha Khan Mahallati and the Transferance of the Isma'ili Imamate to India"، *Studia Islamica*، ٢٩ (١٩٦٩)، ص. ٥٥-٨١؛ ومقالته، "Mahallati, Agha Khan"، *EI2*، م ٥، ص. ٢٢١-١٢٢٢. انظر أيضاً دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٤٦٣-٤٧٦، ٦٥٩-٦٦٣، حيث يورد مصادر شاملة.

٥٧ آصف فيضي، *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan* (أوكسفورد، ١٩٦٥)، ص. ٥٠٤-٥٤٩؛ آ. شودان، *A Question of Community: Religious Groups and Colonial Law* (كلكتا، ١٩٩٩)، ص. ٨٢-١١٦؛ ت. بوروهيت، *The Aga Khan Case: Religion and Identity in Colonial India* (كمبريدج، م. آ، ٢٠١٢)، حيث يعكس وجهة نظر منحازة. انظر أيضاً جيمس ماسيلوس، "The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria During the Nineteenth Century"، في إ. أحمد، مح.، *Case and Social Stratification among Muslims in India* (نيو دلهي، ١٩٧٣)، ص. ١-٢٠.

٥٨ انظر م. رونفن، "Aga Khan III and the Isma'ili Renaissance"، في بيتر كلارك، مح.، *New Trends and Developments in the World of Islam* (لندن، ١٩٩٨)، ص. ٣٧١-٣٩٥؛ م.

بويفين، "The Reform of Islam in Ismaili Shi'ism from 1885 to 1957"، في فرانسوا "ناليني" ديلفوي، مح.، *Confluences of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies* (نيو دلهي، ١٩٩٤)، ص. ١٩٧-٢١٦؛ م. بويفين، *La renovation du Shi'isme Ismaélien en Inde et au Pakistan. D'aprés les écrits et les discourse de Sultan Muhammad Shah Aga Khan* (١٩٠٢- ١٩٥٤) (لندن، ٢٠٠٣)؛ شيراز ثوباني، "Communities of Tradition and the Modernizing of Education in South Asia: The Contribution of Aga Khan III"؛ وزين ر. قاسم، "The Gender Policies of Aga Khan III and Aga Khan IV"، والمقالتان في دفتري، مح.، *A Modern History of the Ismailis*، ص. ١٦١-١٨٥ و٢٤٧-٢٦٤؛ دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٤٨٠-٤٩٦.

٥٩ آقا خان الثالث، *Memoirs of Aga Khan* (لندن، ١٩٥٤).

٦٠ م. روثفن، "The Aga Khan Development Network and Institutions"، في دفتري، مح.، *A Modern History of the Ismailis*، ص. ١٨٩-٢٢٠؛ و. فريشور، *The Aga Khans* (لندن، ١٩٧٠)، ص. ٢٠٦-٢٧٢؛ دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٤٩٦-٥٠٤.

٦١ انظر ف. دفتري وذ. هيرجي، *The Isma'ilis: An Illustrated History* (لندن، ٢٠٠٨)، ص. ١٧٦-٢٤٥.

٥. الزيديون

١ حول أقدم المسوحات الغربية للأدب الزيدي، انظر ر. شتروطمان، "Die Literatur der Zaiditen"، *Der Islam*، ١ (١٩١٠)، ص. ٣٥٤-٣٦٨، و٢ (١٩١١)، ص. ٤٩-٧٨. بالنسبة إلى أحدث معالجة للدراسات الزيدية، بما فيها المخطوطات المُستردة، انظر س. شميدتكه، "The History of Zaydi Studies: An Introduction"، *Arabica*، ٥٩ (٢٠١٢)، ص. ١٨٥-١٩٩. انظر أيضاً ح. أنصاري وس. شميدتكه، "The Literary–Religious Tradition among 7th/13th Century Yemeni Zaydis: The Formation of the Imam al-Mahdi li-Din Allah Ahmad b. al-Husayn b. al-Qasim (d. 656/1258)"، *Journal of Islamic Manuscripts*، ٢ (٢٠١١)، ص. ١٦٥-٢٢٢.

٢ يبني جلّ هذا الفصل كثيراً على أعمال البروفيسور و. مادلونغ، خصوصاً كتابه *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen* (برلين، ١٩٦٥)، الدراسة الرئيسية الوحيدة للتاريخ الزيدي المبكر، من بين دراساته الأخرى ومقالاته في الموسوعة الإسلامية والموسوعة الإيرانية. انظر ف. دفتري، "Bibliography of the Works of Wilferd Madelung"، في دفتري وميري، مح.، *Culture and Memory*، ص. ٥-٤٠.

٣ حول ثورة زيد، انظر الطبري، **تاريخ**...، ٢، ص. ١٦٦٧-١٦٨٨، ١٦٩٨-١٧١٦؛ تر. إنكليزية، *The History of al-Tabari:* Volume XXVI, *The Waning of the Umayyad Caliphate*، تر. ك. هيلينبراند (ألباني، ن.ي، ١٩٨٩)، ص. ٣-٢٣، ٣٦-٥٤؛ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، تح. أ. صقر (القاهرة، ١٣٦٨/ ١٩٤٩)، ص. ١٣٣-١٥١؛ ك. فان أريندونك، *Les débuts de l'Imamat Zaidite au Yémen*، تر. ج. ريكمانز (ليدن، ١٩٦٠)، ص. ٢٨-٣٣، ٣٠٧-٣١٢؛ مادلونغ، *Der Imam al-Qasim*، ص. ٥٢-٦١؛ ومقالته "Zayd b. 'Ali b. al-

"Husayn، *EI2*، م ١١، ص. ٤٧٣-٤٧٤.

٤ الطبري، **تاريخ**، ٢، ص. ١٧١٠، ١٧٧٠-١٧٧٤؛ تر. إنكليزية، *The History of al-Tabari:* Volume XXVI، ص. ٤٨، ١٢٠-١٢٥؛ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ١٤٢-١٤٣، ١٥٢-١٥٨؛ ويلهاوزن، *Arab Kingdom*، ص. ٣٣٨-٣٣٩، ٣٥٩، ٤٩٩-٥٠٠؛ وكتابه، *Religio- Political Factions*، ص. ١٦٣-١٦٤؛ أريندونك، *Les débuts*، ص. ٣٣-٣٥؛ ومقالته، "Yahya b. Zaid al-Husaini"، *EI*، م ٤، ص. ١١٥١-١١٥٢؛ مادلونغ، "Yahya b. Zayd"، *EI2*، م ١١، ص. ٢٤٩-٢٥٠.

٥ حول تراث كتّاب الفرق بخصوص أوائل الشيعية الزيدية وتياراتها البترية والجارودية، انظر النوبختي، **فرق الشيعة**، ص. ١٨-١٩، ٤٨-٥٢؛ القمي، **المقالات**، ص. ١٧-١٩، ٧٠-٧٤؛ الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ص. ٦٥-٧٥؛ البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص. ١٦، ٢٣-٢٦، تر. سيليه، ص. ٣٥، ٤٣-٤٧؛ الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص. ١٥٤-١٦٢؛ تر. قاضي، ص. ١٣٢-١٣٨؛ تر. جيماريت، م ١، ص. ٤٥٧-٤٧٥. حول وجهة نظر إسماعيلية (قرمطية) مبكرة، انظر أبو تمام يوسف بن محمد النيسابوري، *An Ismaili Heresiography: The 'Bab al-Shaytan' from Abu Tammam's Kitab al-shajara*، تح. وتر. و. مادلونغ وب. ووكر (ليدن، ١٩٩٨)، ص. ٨٨-٩٤. انظر أيضاً مادلونغ، *Der Imam al-Qasim*، ص. ٤٤-٥١؛ ومقالته "Batriyya"، *EI2*، م ١٢، الملحق، ص. ١٢٩-١٣٠. انظر أيضاً كوهلبيرغ، "Some Zaydi Views on the Companions of the Prophet"، *BSOAS*، ٣٩ (١٩٧٦)، ص. ٩١-٩٨.

٦ توجد رواية تاريخية بديلة بخصوص الزيدية المبكرة ترى أن الزيدية تكونت في البداية من البترية حصرياً، وأن الجارودية لم تظهر إلا في ما بعد لتصير التيار المهيمن، مؤكدة أن الزيدية تطورت تدريجياً من توجه إلى آخر خلال القرن الثاني/الثامن، وحولها انظر حيدر، *Origins of the Shi'a*، خصوصاً ص. ٣-٢٣، ١٨٩-٢١٤.

٧ النوبختي، **فرق**، ص. ٢٩-٣٢، ٣٥؛ القمي، **المقالات**، ص. ٢٦-٢٧، ٣٩-٤٠، ٥٦؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٣٤؛ تر. هالكين، ص. ٥٦؛ الطبري، **تاريخ**، ٢، ص. ١٨٧٩-١٨٨٧، ١٩٤٧-١٩٤٨، ١٩٧٦-١٩٨١؛ تر. إنكليزية، *The History of al-Tabari:* Volume XXVI، تر. هيلينبراند، ص. ٢٥٤-٢٦٣؛ و*The History of al-Tabari:* Volume XXVII, *The 'Abbasid Revolution*، تر. ج. ويليامز (ألباني، نيو يورك، ١٩٨٥)، ص. ٥٩، ٨٥-٩٠؛ ويلهاوزن، *Arab Kingdom*، ص. ٣٨٣-٣٨٦، ٣٩٣-٣٩٥؛ وكتابه *Religio-Political Factions*، ص. ١٦٤-١٦٥؛ ك. إ. بوسورث، *Sistan Under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Saffarids (30-250/651-864)* (روما، ١٩٦٨)، ص. ٧٦-٧٧؛ ويليام و. تاكر، "'Abd Allah ibn Mu'awiya and the Janahiyya: Rebels and Idealogues of the Late Umayyad Period"، *Studia Islamica*، ٥١ (١٩٨٠)، ص. ٣٩-٥٦؛ أعيد نشرها في كتابه *Mahdis and Millenarians*، ص. ٨٨-١٠٨؛ د. م. دنلوب، "'Abdallah b. Mo'avia"، *EIR*، م ١، ص. ١٨٣-١٨٤.

٨ انظر الأعمال التالية لمادلونغ: *Der Imam al-Qasim*، ص. ١٣٨-١٤٠؛ "The Origins of the Yemenite *Hijra*"، في آ. جونز، مح.، *Arabicus Felix: Luminosus Britannicus: Essays in Honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday* (ريدنغ، ١٩٩١)، ص. ٢٥-٤٤؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious and Ethnic Movements*، المقالة ١٣، ومقالته، "A Mutaraffi

"Manuscript، في *Proceedings of the VI[th] Congress of Arabic and Islamic Studies* (ستوكهولم وليدن، ١٩٧٥)، ص. ٧٥-٨٣؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious Schools*، مقال ١٩.

٩ انظر مادلونغ، *Der Imam al-Qasim*، ص. ٨٠ وما بعدها.

١٠ الطبري، **تاريخ**، ٢، ص. ٥٥٢-٥٦٢، ٦١٢-٦١٤، ٦٦٩-٦٧٢؛ تر. إنكليزية، *The History of al-Tabari:* Volume XXX, *The 'Abbasid Caliphate in Equilibrium*، تر. ك. بوسورث (ألباني، نيو يورك، ١٩٨٩)، ص. ١٦-٣٠، ١١٣-١٣١، ٢٠٥-٢٠٨؛ أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل**، ص. ٤٦٣-٤٨٦؛ *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams of Tabaristan، Daylaman and Gilan*، تح. و. مادلونغ (بيروت، ١٩٨٧)، ص. ٥٥-٧٠، ٧٩-٨٤، ١٧٣-٢٠٨، وتضم مقتطفات من عدد من أعمال زيدية حول الإمام يحيى ابن عبد الله؛ أريندونك، *Les débuts*، ص. ٦٥-٧٠، ٣١٧-٣١٩؛ و. مادلونغ، "Yahya b. 'Abd Allah"، *EI2*، م ١١، ص. ٢٤٢-٢٤٣.

١١ الجدير بالذكر خصوصاً ابن إسفنديار، **تاريخ طبرستان**، تح. عباس إقبال (طهران، ١٣٢٠ش./١٩٤١)؛ زاهر الدين مرعشي، **تاريخ طبرستان ورويان ومازندران**، تح. م. ح. تسبيحي (طهران، ١٣٤٥ش./١٩٦٦)؛ **وكتابه تاريخ جيلان وديلمان**، تح. هـ. رابينو (رشت، ١٣٣٠ش./ ١٩١٢)؛ تح. م. سوتودا (طهران، ١٣٤٧ش. /١٩٦٨)؛ أولياء الله آمولي، **تاريخ رويان**، تح. م. سوتودا (طهران، ١٣٤٨ش./ ١٩٦٩)؛ وانظر أيضاً الأعمال الزيدية من منطقة قزوين المجموعة في *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams*، تح. مادلونغ. وانظر مقالة رابينو، "Les dynasties Alaouides du Mazandéran"، *Journal Asiatique*، ٢١٠ (١٩٢٧)، ص. ٢٥٣-٢٧٧؛ والمؤلفات التالية لمادلونغ: "The Alid Rulers of Tabaristan, Daylaman and Gilan"، في *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello, 1966* (نابولي، ١٩٦٧)، ص. ٤٨٣-٤٩٢؛ "Abu Ishaq al-Sabi on the Alids of Tabaristan and Gilan"، *Journal of Near eastern Studies*، ٢٦ (١٩٦٧)، ص. ١٧-٥٧؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious and Ethnic Movements*، مقالة ٧؛ ومقالته "The Minor Dynasties of Northern Iran"، في *The Cambridge History of Iran:* Volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*، تح. ر. ن. فري (كمبريدج، ١٩٧٥)، ص. ١٩٨-٢٤٩ في ص. ٢٠٦-٢١٢، ٢١٩-٢٢٢؛ ومقالته "Alids"، في *EIR*، م ١، ص. ٨٨١-٨٨٦. انظر أيضاً أ. حكيميان، **علويان طبرستان** (طهران، ١٣٤٨ش./ ١٩٦٩)، خصوصاً ص. ٧٤-١١٨؛ م. س. خان، "The Early History of Zaydi Shi'ism in Daylaman and Gilan"، *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*، ١٢٥ (١٩٧٥)، ص. ٣٠١-٣١٤؛ أعيد نشرها في كوهلبيرغ، مح.، *Shi'ism*، ص. ٢٢١-٢٣٤.

١٢ الدراسة الرئيسية حول حياة الإمام القاسم وتعاليمه هي لمادلونغ، *Der Imam al-Qasim*، ص. ٨٦-١٥٢. انظر أيضاً الدراسات التالية لمادلونغ: "Imam al-Qasim ibn Ibrahim and the Mu'tazilism"، في *On Both Sides of al- Mandab: Ethiopian, South- Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday 13 May 1988 by Colleagues and Friends* (ستوكهولم، ١٩٨٩)، ص. ٣٩-٤٨؛ "Al-Qasim ibn Ibrahim and Christian Theology"، *Aram*، ٣ (١٩٩١)، ص. ٣٥-٤٤؛ وأعيد نشر المقالتين في مادلونغ، *Studies in Medieval Shi'ism*، مقالة ٤ و٥؛ ومقالته، "Al-Rassi, al-Kasim b. Ibrahim"، *EI2*، م ٨،

ص. ٤٥٣-٤٥٤. انظر أيضاً القاسم بن إبراهيم الرسي، **مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي** ١٦٩-٢٤٦، تح. عبد الكريم أ. الجدبان (صنعاء، ١٤٢٣/ ٢٠٠١)؛ وكتابه **القاسم بن إبراهيم والبرهان على وجود الله**. كتاب الدليل الكبير، تح. وتر. ب. أبراهاموف (ليدن، ١٩٩٠)، ومقالة أبراهاموف، "Al-Kasim Ibn ibrahim's Theory of the Imamate"، *Arabica*، ٣٤ (١٩٨٧)، ص. ٨٠-١٠٥.

١٣ الطبري، **تاريخ**، ٣، ص. ١٥٢٤-١٥٣٢، ١٥٨٣-١٥٨٥، ١٦٨٣، ١٦٩٨، ١٧٣٦-١٧٣٨، ١٨٤٠، ١٨٨٣-١٨٨٥؛ تر. إنكليزية، *The History of al-Tabari*: Volume XXXV, *The Crisis of the ʿAbbasid Caliphate*، تر. ج. صليبا (ألباني، نيو يورك، ١٩٨٥)، ص. ٢١-٢٦، ٦٣-٦٥، ١٤٢، ١٥٦؛ ومجلد ٣٦، *The Revolt of the Zanj*، تر. د. وينز (ألباني، ن.ي، ١٩٩٢)، ص. ٢٤-٢٦، ١١٦، ١٥٨-١٦١؛ ابن إسفنديار، تاريخ، م ١، ص. ٩٤-٩٦، ٢٢٤-٢٥٨؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ١٢٦-١٤٢؛ آمولي، **تاريخ**، ص. ٨٦-١٠٤؛ ف. بوهل، "Al-Hasan b. Zayd b. Muhammad"، *EI2*، م ٣، ص. ٢٤٥.

١٤ الطبري، **تاريخ**، ص. ٢٢٩٢؛ تر. إنكليزية، *The History of al-Tabari*: Volume XXXVIII, *The Return of the Caliphate to Baghdad*، تر. ف. روزنثال (ألباني، ن. ي، ١٩٨٥)، ص. ٢٠٤-٢٠٥؛ انظر أيضاً *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydi Imams*، تح. مادلونغ، ص. ١٧-٤٣، ٧١-٧٥، ٨٥-١٠١، ٢٠٩-٢٤٢؛ ابن إسفنديار، **تاريخ**، م ١، ص. ٢٦٨-٢٧٥؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ١٤٣-١٤٨؛ آمولي، **تاريخ**، ص. ١٠٤-١١٠؛ ر. شتروطمان، "Hasan al-Utrush"، *EI2*، م ٣، ص. ٢٥٤-٢٥٥.

١٥ ابن إسفنديار، **تاريخ**، م ١، ص.٢٧٥-٢٩٨؛ مرعشي، **تاريخ طبرستان**، ص. ٦٨-٧٢، ١٤٩-١٥٣؛ آمولي، **تاريخ**، ص. ١١١-١١٥؛ المسعودي، **مروج**، م ٩، ص. ٦-١٩؛ حمزة الأصفهاني، **تاريخ سني ملوك الأرض**، تح. ج. إيراني تبريزي (برلين، ١٣٤٠/١٩٢١)، ص. ١٥٢-١٥٣، ١٤١، ٢٤١؛ البغدادي، **الفرق**، ص. ٢٦٧؛ تر. هالكين، ص. ١١٢-١١٣؛ مادلونغ، "Abu Ishaq al-Sabi on the Alids of Tabaristan"، ص. ٣٢-٤٣.

١٦ ابن إسفنديار، **تاريخ**، م ١، ص.١٠٦، ٢٩٨-٣٠١؛ *Arabic Texts*، تح. مادلونغ، ص. ٣٨-٤٣؛ س. م. ستيرن، "The Coins of Amul"، **في** *Numismatic Chronicle, 7th series*، ٦ (١٩٦٧)، ص. ٢٠٥-٢٧٨، **في** ص. ٢١٦-٢٢٠، ٢٢٧-٢٣١، ٢٦٩-٢٧٨؛ أعيد نشرها **في** كتابه *Coins and Documents from the Medieval Middle East*، تح. ف. و. زيمرمان (لندن، ١٩٨٦)، مقالة ٣؛ مادلونغ، "Abu Ishaq al-Sabi"، ص. ٤٣-٥٢؛ ومقالته "Hawsam"، *EI2*، م ١٢، الملحق، ص. ٣٦٣.

١٧ انظر *Arabic Texts*، تح. مادلونغ، ص. ٢٦١-٣٢١؛ مادلونغ، *Der Imam al-Qasim*، ص. ١٧٧-١٨١.

١٨ أبو القاسم البسطي، **من كشف أسرار الباطنية وإعوار مذهبهم**، تح. عادل سليم العبد الجادر، في كتابه **الإسماعيليون: كشف الأسرار ونقد الأفكار** (الكويت، ٢٠٠٢)، ص. ١٨٧-٣٦٩. انظر أيضاً البسطي، **البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**، تح. مادلونغ وشميدتكه (طهران، ١٣٨٢ ش./٢٠٠٣)، وهو عمل زيدي معتزلي يناقش معايير اتهام المسلمين بالكفر والفسق؛ س. م. ستيرن، "Abu'l-Qasim al-Busti and his Refutation of Ismaʿilism"، *JRAS* (١٩٦١)، ص. ١٤-٣٥؛ أعيد نشرها في كتابه *Studies*، ص. ٢٩٩-٣٢٠.

١٩ انظر حميد الدين الكرماني، **الرسالة الكافية في الرد على الهاروني الحسيني**، في **مجموعة رسائل الكرماني**، تح. م. غالب (بيروت، ١٤٠٣/١٩٨٣)، ص. ١٤٨-١٨٢. حول فتوى زيدية أخرى ضد الإسماعيليين أصدرها الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة، انظر *Arabic Texts*، تح. مادلونغ، ص. ١٦٥-١٧٠.

٢٠ حول مقتطف من هذه الرسالة، انظر *Arabic Texts*، تح. مادلونغ، ص. ٢٩٣-٣٠٥؛ للمزيد من التفاصيل حول المنظور الزيدي للصوفية، انظر مادلونغ، "Zaydi Attitudes to Sufism"، في ف. دي جونغ ور. رادتكه، مح.، *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (ليدن، ١٩٩٩)، ص. ١٢٤-١٤٤؛ أعيد نشرها في مادلونغ، *Studies in Medieval Shi'ism*، مقالة ٦.

٢١ انظر *Arabic Texts*، تح. مادلونغ، ص. ١٤٦، ٣٢٩.

٢٢ حول رواية شاملة لهذا الحدث، انظر الكاشاني، **زبدة التواريخ**، ص. ١٧٥-١٧٩.

٢٣ أبو القاسم عبد الله الكاشاني، **تاريخ أولجيتو**، تح. م. هامبلي (طهران، ١٣٤٨ ش. /١٩٦٩)، ص. ٦٠؛ مع المقتطف المناسب في مقالة هـ. ل. رابينو دي بورغوميل حول جيلان في عهد المغول في *Journal Asiatique*، ٢٣٨ (١٩٥٠)، ص. ٣٣١-٣٣٢.

٢٤ مرعشي، **تاريخ جيلان**، تح. رابينو، ص. ١٤، ٣٨-٣٩؛ تح. سوتودا، ص. ١٦، ٤٠-٤١.

٢٥ انظر مرعشي، **تاريخ جيلان**، تح. رابينو، ص. ٥٠-٥١، ٦٤-٦٨؛ تح. سوتودا، ص. ٥٢-٥٣، ٦٦-٧٠، والمؤلفات التالية لرابينو دي بورغوميل: "Rulers of Lahijan and Fuman in Gilan, Persia"، *JRAS* (١٩١٨)، ص. ٨٥-٩٢؛ "Les dynasties locales du Gîlân et Daylam"، *Journal Asiatique*، ٢٣٧ (١٩٤٩)، ص. ٣٠١-٣٥٠، في ص. ٣١٦-٣١٧، ٣٢٢-٣٢٧؛ ومقالته "Les dynasties Alaouides"، ص. ٢٦٣-٢٦٥. انظر أيضاً دفتري، *The Isma'ilis*، ص. ٤١٥-٤١٧.

٢٦ حول الإمام الهادي، انظر سيرته في علي بن محمد العباسي العلوي، **سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين**، تح. سهيل زكار (بيروت، ١٣٩٢/١٩٧٢). انظر أيضاً يحيى بن الحسين بن القاسم، **غاية الأماني في أخبار القطر اليماني**، تح. س. عاشور (القاهرة، ١٣٨٨/١٩٦٨)، م ١، ص. ١٦٦-٢٠١؛ أريندونك، *Les débuts*، ص. ١٢٧-٣٠٥؛ ب. دريش، *Tribes, Government and History in Yemen* (أوكسفورد، ١٩٩٣)، ص. ١٦٧-١٨٣؛ و. مادلونغ، "Al-Hadi ila'l-Hakk"، *EI2*، م ١٢، الملحق، ص. ٣٣٤-٣٣٥. حول قائمة بأسماء أئمة الزيدية في اليمن، انظر أيمن ف. سيد، **مصادر تاريخ اليمن في العصر الإسلامي** (القاهرة، ١٩٧٤)، ص. ٤٠٤-٤١٦. انظر أيضاً محمد بن محمد زبارة، **أئمة اليمن** (تعز، ١٩٥٢)؛ وكتابه **أئمة اليمن في القرن الرابع عشر للهجرة** (القاهرة، ١٣٧٦/١٩٥٦)، ٣ مجلدات.

٢٧ انظر مسلّم بن محمد اللحجي، **سيرة الإمام أحمد بن يحيى الناصر لدين الله**، من كتاب مسلم اللحجي **أخبار الزيدية باليمن**، تح. مادلونغ (إكسيتير، ١٩٩٠)، النص ص. ١-١١٩؛ ج. ر. بلاكبورن، "Al-Nasir li-Din Allah"، *EI2*، م ٧، ص. ٩٩٦.

٢٨ يحيى بن الحسين بن القاسم، **غاية الأماني**، م ١، ص. ٢٢٧-٢٣٤؛ المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، تح. الشيال، م ١، ص. ٢٧٨، ٢٨١-٢٨٢؛ تح. سيد، م ١، ص. ٣١٩، ٣٢٢-٣٢٤؛ مادلونغ، *Der Imam al-Qasim*، ص. ١٩٤-١٩٧؛ ومقالته "Al-Mansur bi'llah, al-Kasim b. 'Ali"، *EI2*، م ٦، ص. ٤٣٥-٤٣٦.

٢٩ حول الحسين المهدي والزيدية الحسينية، انظر يحيى بن الحسين، **غاية الأماني**، م ١، ص. ٢٣٣–٢٧٠؛ مادلونغ، "The *Sirat al-Amirayn al-Ajallayn al-Sharifayn al-Fadilayn al-Qasim wa-Muhammad ibnay Ja'far ibn al-Imam al-Qasim b. 'Ali al-'Iyani* as a Historical Source"، في *Studies in the History of Arabia, I: Sources for the History of Arabia*, part 2, *Proceedings of the First International Symposium on Studies in the History of Arabia* (الرياض، ١٩٧٩)، ص. ٦٩–٨٧؛ أعيد نشرها في كتابه *Religious and Ethnic Movements*, article XII.

٣٠ تحدّر أبو الفتح الديلمي من منطقة قزوين، والواضح أنه أول ما ادعى الإمامة الزيدية كان ذلك في بلده الأم نحو ٤٣٠/ ١٠٣٩ قبل وصوله إلى اليمن حيث بدأ دعوته هناك سنة ٤٣٧/ ١٠٤٦. نجح في الاستيلاء على صعدة وإقامة مركز له فيها. تضم أعماله الباقية تفاسير للقرآن ووُجدت واحدةٌ من هذه المخطوطات في الجامع الكبير في صنعاء. انظر مادلونغ، "Abu'l-Fath al-Daylami"، *EI2*، م ١٢، الملحق، ص. ٢٢؛ س. محقق، "Abu al-Fath al-Daylami"، *EIS*، م ١، ص. ٧٥٦–٧٥٨.

٣١ حول المطرّفية، انظر الأعمال التالية لمادلونغ: *Der Imam al-Qasim*، ص. ٢٠٢ وما بعدها، ٢١٢–٢١٦؛ "The Origins of the Yemenite *Hijra*"، ولاسيّما ص. ٣٠–٣٩؛ ومقالته "Mutarrafiyya"، *EI2*، م ٧، ص. ٧٧٢–٧٧٣.

٣٢ حول العلاقة الزيدية – الصوفية في اليمن، التي بقيت عدائية عموماً، انظر عبد الله بن محمد الحبشي، **الصوفية والفقهاء في اليمن** (صنعاء، ١٣٩٦/١٩٧٦). انظر أيضاً مادلونغ، "Zaydi Attitudes to Sufism"، خصوصاً ص. ١٢٧ وما بعدها؛ محمد علي عزيز، *Religion and Mysticism in Early Islam: Theology and Sufism in Yemen* (لندن، ٢٠١١)، ص. ١٦٥–١٨٢.

٣٣ الفقرة ذات الصلة مقتبسة عند مادلونغ، "Zaydi Attitudes to Sufism"، ص. ١٣٦–١٣٧. حول الإمام المنصور القاسم، انظر، إضافة إلى سيرته غير المنشورة، حفيده الأكبر يحيى بن الحسين القاسم (ت. قرابة ١١٠٠/١٦٨٨) **غاية الأماني**، م ٢، ص. ٧٧٠–٨١٤؛ آرثور س. تريتون، *The Rise of the Imams of Sanaa* (لندن، ١٩٢٥)، الذي اعتمد جزئياً على سيرة هذا الإمام لأحمد بن محمد الشرفي (ت. ١٠٥٥/١٦٤٥)؛ ج. ر. بلاكبورن، "Al-Mansur bi'llah"، *EI2*، م ٦، ص. ٤٣٦–٤٣٧. انظر أيضاً ج. ريكس سميث، "Some Arabic Sources Concerning the First Ottoman Occupation of the Yemen (945–1045/1538–1636)"، في ج. هاثاواي، مح.، *The Arab Lands in the Ottoman Era: Essays in Honor of Professor Caesar Farah* (مينابوليس، مينيسوتا، ٢٠٠٩)، ص. ١٩–٣٩.

٣٤ انظر س. طرابلسي، "The Ottoman Conquest of Yemen: The Ismaili Perspective"، في هاثاواي، مح.، *The Arab Lands*، ص. ٤١–٦٠.

٣٥ انظر *Arabic Texts*، تح. مادلونغ، ص. ١٦٥–١٧٠؛ ومادلونغ، "Zaydi Attitudes to Sufism"، ص. ١٣٨–١٤٢.

٣٦ انظر آ. روَود، "Al-Mutawakkil 'ala Allah Yahya, fondateur du Yémen moderne"، *L'Afrique et l'Asie modernes*، ١٤١ (١٩٨٤)، ص. ٥٦–٧٣؛ ومقالته، "Yahya b. Muhammad"، *EI2*، م ١١، ص. ٢٤٧–٢٤٨. حول تاريخ مفصّل لليمن الحديثة في ظل حكم يحيى وخلفائه في ثمانينيات القرن العشرين، انظر ب. دريش، *A History of Modern Yemen* (كمبريدج،

٢٠٠٢).

٣٧ميشال كوك، *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (كمبريدج، ٢٠٠٠)، ص. ٢٤٧–٢٥١.

٣٨انظر عبد الله بن محمد الحبشي، **مؤلفات حكّام اليمن**، تح.، إ. نيونير- إيبرارد (فيسبادن، ١٩٧٩)، ص. ١٢٦–١٤٣.

٣٩حول تعاليم الشوكاني ضمن البيئة الأيديولوجية والفكرية المتغيرة لليمن، انظر ب. هيكل، *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (كمبريدج، ٢٠٠٣)؛ ب. هيكل وأ. زيسو، "What Makes a *Madhab* a *Madhab*: Zaydi Debates on the Structure of Legal Authority"، *Arabica* ٥٩ (٢٠١٢)، ص. ٣٣٢–٣٧١؛ وب. هيكل، "al-Shawkani, Muhammad b. 'Ali (1760-1834)"، في *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*، تح. ج. باورنغ (برنستون، ٢٠١٣)، ص. ٥٠٦–٥٠٧.

٤٠ هيكل، *Revival and Reform*، ص. ٢٣١.

٤١ حول التحديات والقضايا الأساسية، انظر جيمس ر. كينغ، "Zaydi Revival in a Hostile Republic: Competing Identities, Loyalties and Visions of State in Republican Yemen"، *Arabica* ٥٩ (٢٠١٢)، ص. ٤٠٤–٤٤٥.

٦. النصيريون أو العلويون

١ انظر م. أرينغبيرغ-لاناتزا، "Alevis in Turkey – Alawites in Syria: Similarities and Differences"، في ت. أولسون، مح.، *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives.* مداخلة تُليت في مؤتمر عقد في معهد الأبحاث السويدي في إسطنبول، ٢٥–٢٧ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٦ (إسطنبول، ١٩٩٨)، ص. ١٥١–١٦٥. انظر أيضاً د. شانكلاند، "Are the Alevis Shi'ite?"، في ل. ردجون، مح.، *Shi'i Islam and Identity* (لندن، ٢٠١٢)، ص. ٢١٠–٢٢٨؛ م. موسى، "Alawiyah"، ود. شانكلاند، "Alevis"، والمدخلان في *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*، تح. جون ل. إسبوزيتو (أوكسفورد، ٢٠٠٩)، م ١، ص. ١٠٥–١٠٧ و١١٢–١١٣.

٢ بارثيليمي د. هيربلوت دي مولينفيل، *Bibliothéque orientale* (باريس، ١٦٩٧)، وله أربع طبعات لاحقة.

٣ كارستن نيبور، *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Länden* (زيورخ، ١٩٩٢)، م ٢، ص. ٧٣٦–٧٤٢؛ تر. فرنسية، *Voyage en Arabie* (أمستردام، ١٧٨٠)، م ٢، ص. ٣٥٧–٣٦١.

٤ قسطنطين ف. دي فولني، *Travels through Syria and Egypt* (لندن، ١٧٨٧)، م ٢، ص. ١–٨.

٥ انظر جين بابتيست ل.، ج. روسو، "Mémoires sur l'Ismaélis et le Nosaïris de Syrie adressés à M. Sylvestre de Sacy"، *Annales des Voyages* ١٤ (١٨١١)، ص. ٢٧١–٣٠٣ (حيث تمت تغطية النصيريين/العلويين ص. ٢٩٢–٣٠٣)، وتضمنت ملاحظات تفسيرية قدمها دي ساسي نفسه. تم ضم هذه الدراسة في ما بعد إلى عمل موسّع لروسو بعنوان *Mémoire sur les trios plus*

fameuses sects du Musulmanisme, les Wahabis, les Nosairis et les Ismaélis (باريس، ١٨١٨). انظر أيضاً جون ل. بوركهاردت، *Travels in Syria and the Holy Land* (لندن، ١٨٢٢)، ص. ١٥٠-١٥٦.

٦ روسو، "Mémoire" (١٨١١)، ص. ٣٠٠-٣٠١.

٧ انظر ملاحظات دي ساسي في روسو، "Mémoire" (١٨١١)، ص. ٢٩٢-٢٩٣، ٣٠٣، وفيها وجهة نظر كرّرها في ما بعد في عمله الضخم حول الدروز، وتضمنت قسماً قصيراً حول العلويين؛ انظر دي ساسي، *Exposé de la religion des Druzes* (باريس، ١٨٣٨)، م ٢، ص. ٥٦٠-٥٨٦.

٨ انظر ج. كاتافاجو، "Notice sur les Ansériens"، *Journal Asiatique*, 4th series. ١١ (١٨٤٨)، ص. ١٤٩-١٦٨؛ ومقالته، "Lettre de M Catafago à M Mohl"، *Journal Asiatique*، 4th series، ١٢ (١٨٤٨)، ص. ٧٢-٧٨.

٩ انظر ج. كاتافاجو، "Nouvelles Mélanges"، *Journal Asiatique*, 7th series، ٨ (١٨٧٦)، ص. ٥٢٣-٥٢٥، حيث يسرد نحو ٤٠ عملاً علوياً.

١٠ انظر س. ليد، *The Asian Mystery: Illustrated in the History, Religion, and Present State of the Ansaireeh or Nusairis of Syria* (لندن، ١٨٦٠)، ص. ٢٣٣-٢٦٩ (كتاب المشيخة)، وص. ٢٧١-٢٨١ (كتاب التعليم). حول النص الكامل للتعليم النصيري المذكور وترجمته إلى الإنكليزية، انظر بار-آشر وكوفسكي، *Nusayri-'Alawi Religion*، ص. ١٦٣-٢٢١.

١١ س. ليد، *The Ansyreeh and the Ismaeleeh* (لندن، ١٨٥٣).

١٢ ف. والبول، *The Ansayrii, (or Assassins) with Travels in the Further East, in 1850- 51* (لندن، ١٨٥١)، ٣ مجلدات.

١٣ سليمان أفندي الأضني، **الباكورة السليمانية في كشف أسرار الديانة النصيرية** (بيروت، ١٨٦٤)؛ أعيد طبعه في بيروت، ١٩٨٨؛ والقاهرة، ١٩٩٠.

١٤ إدوارد إ. سالزبوري، "The Book of Sulaimà's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion, by Sulaiman Effendi of Adhanah: with Copious Extracts"، *JAOS*، ٨ (١٨٦٦)، ص. ٢٢٧-٣٠٨.

١٥ ر. دوسو، *Histoire et religion des Nosairis* (باريس، ١٩٠٠).

١٦ المصدر السابق، ص. xiii-xxxv.

١٧ ل. ماسينيون، حول بيبليوغرافيا الدراسات العلوية في *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud par ses amis et ses élèves* (باريس، ١٩٣٩)، م ٢، ص. ٩١٣-٩٢٢؛ أعيد نشرها في ل. ماسينيون، *Opera Minora*، تح. ي. مبارك (باريس، ١٩٦٩)، م ١، ص. ٦٤٠-٦٤٩. انظر أيضاً م. بويفين، "Ghulat et Chi'isme Salmanien chez Louis Massignon"، في إيف بيرونيك وي. ريتشارد، مح.، *Louis Massignon et l'Iran* (باريس ولوفن، ٢٠٠٠)، ص. ٦١-٧٥.

١٨ انظر ل. ماسينيون، "Les Nusayris"، في *L'Élaboration de l'Islam* (باريس، ١٩٦١)، ص. ١٠٩-١١٤؛ أعيد نشرها في كتابه *Opera Minora*، م ١، ص. ٦١٩-٦٢٤؛ ومقالته، "Nusairi"، في *EI*، م ٣، ص. ٩٦٣-٩٦٧.

١٩ انظر المؤلفات التالية لشتروطمان: "Festkalender der Nusairier"، *Der Islam*، ٢٧

(١٩٤٤)، ص. ١-٦٠، و٢٧ (١٩٤٦)، ص. ١٦١-٢٧٣؛ "النصيريون... في سوريا"، في *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*، ٤ (١٩٥٠)، ص. ٢٩-٦٤؛ "Die Nusairi nach MS. Arab. Berlin 4291"، في *Documenta Islamica Inedita. Festschrift R. Hartmann* (برلين، ١٩٥٢)، ص. ١٧٣-١٨٧؛ ومقالة; "Seelenwanderung bei den Nusairi", *Oriens*, 12 (1959), pp. 89-114; وغيرها.

٢٠ انظر المنشورات التالية لهاينز هالم: "'Das Buch der Schatten'. Die Mufaddal Tradition der Gulat und die Ursprünge des Nusairiertums"، في *Der Islam*، ٥٥ (١٩٧٨)، ص. ١١٩-٢٦٦، و٥٨ (١٩٨١)، ص. ١٥-٨٦؛ وكتاب *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die 'Alawiten* (زيوريخ وميونيخ، ١٩٨٢)، خصوصاً الصفحات ٢٤٠-٢٧٤، ٢٨٤-٣٥٥؛ ومقالة "Nusayriyya"، *EI2*، م ٨، ص. ١٤٥-١٤٨. انظر أيضاً م. موسى، *Extremist Shiites: The Ghulat Sects* (سيراكوس، ن. ي، ١٩٨٧)، خصوصاً ص. ٢٥٥-٤١٨؛ وثمة منشورات عدة لبار- آشير حول العلويين، وكذلك دراسات بالتعاون مع آرييه كوفسكي؛ انظر هذه الدراسات المذكورة في عملهما، *Nusayri-'Alawi Religion*، ص. ٢٢٤-٢٢٥؛ وم. م. بار-آشير، "The Iranian Components of the Nusayri Religion"، *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*، ٤١ (٢٠٠٣)، ص. ٢١٧-٢٢٧.

٢١ محمد غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (اللاذقية، ١٩٢٤؛ ط. ٤، بيروت، ١٩٨١)، وقد كُتب أصلاً باللغة التركية العثمانية في أضنة في تركيا. وانظر أيضاً منير الشريف، **العلويون: من هم وأين هم؟** (دمشق، ١٩٤٦)، وهو من الصنف التبريري لمؤلف علوي.

٢٢ حول هذه السلسلة ومحتوياتها، انظر فريدمان، *The Nusayri- 'Alawis*، ص. ٢-٣.

٢٣ انظر، على سبيل المثال، أبو موسى الحريري، **النصيريون-العلويون** (بيروت، ١٩٨٠).

٢٤ النوبختي، **فرق الشيعة**، ص. ٧٨؛ القمي، **المقالات**، ص. ١٠٠-١٠١. انظر أيضاً الأشعري، **مقالات**، ص. ١٥؛ البغدادي، الفرق، ص. ٢٣٩-٢٤٢؛ تر. هالكين، ص. ٧٠-٧٤؛ ابن حزم، **الفصل**، م ٤، ص. ١٨٨؛ الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص. ١٨٨-١٨٩؛ تر. قاضي، ص. ١٦١-١٦٢؛ هالم، *Die islamische Gnosis*، ص. ٢٨٢-٢٨٣.

٢٥ انظر، على سبيل المثال، الكشي، **اختيار**، ص. ٥٢٠-٥٢١.

٢٦ المصدر السابق، ص. ٣٠٢، ٥٥٤.

٢٧ انظر فريدمان، *The Nusayri-'Alawis*، ص. ٨-١٢، حيث يرد ذكرٌ للمصادر النصيرية.

٢٨ انظر ل. ماسينيون، "Les origines Shîites de la famille vizirale des Banî'l-Furât"، في *Mélanges Gaudefroy- Demombynes* (القاهرة، ١٩٣٥- ١٩٤٥)، ص. ٢٥-٢٩؛ أعيد نشرها في كتابه *Opera Minora*، م ١، ص. ٤٨٤-٤٨٧. انظر أيضاً ك. كاهن، "Notes sur les origines de la communauté Syrienne des Nusayris"، *Revue des Études Islamiques*، ٣٨ (١٩٧٠)، ص. ٢٤٣-٢٤٩.

٢٩ الحسين بن حمدان الخصيبي، **الهداية الكبرى** (بيروت، ١٩٨٦)؛ وفي **سلسلة التراث العلوي**، م ٧، ص. ١٧-٣٩٧. انظر أيضاً الطويل، **تاريخ**، ص. ٢٦٠، ٣١٨؛ فريدمان، *The Nusayri-'Alawis*، ص. ٣٣-٣٤، ٢٥٠-٢٥٣؛ ي. فريدمان، "Al Husayn ibn Hamdan al-Khasibi: A Historical Biography of the Founder of the Nusayri-'Alawite Sect"، *Studia Islamica*، ٩٣ (٢٠٠١)، ص. ٩١-١١٢.

٣٠ الطويل، تاريخ (ط. ٤، بيروت، ١٩٨١)، ص. ٢٥٩.
٣١ فريدمان، *The Nusayri-'Alawis*، ص. ٣٥-٤٠، ٢٥٤-٢٥٧.
٣٢ المصدر السابق، ص. ٤٠ وما بعدها، ٢٦٠-٢٦٣.
٣٣ أبو سعيد ميمون بن القاسم الطبراني، **مجموع الأعياد**، تح. ر. شتروطمان في كتابه "Festkalender der Nusairier"، في *Der Islam*، ٢٧ (١٩٤٤)، ص. ١-٦٠، و٢٧ (١٩٤٦)، ص. ١٦١-٢٧٣؛ وفي **سلسلة التراث العلوي**، م ٣، ص. ٢٠٧-٤١٢.
٣٤ تح. شتروطمان في مقالته "Drusen-Antwort auf Nusairi-Angriff"، في *Der Islam*، ٢٥ (١٩٣٩)، ص. ٢٦٩-٢٨١.
٣٥ الطويل، **تاريخ**، ص. ٢٦٣-٢٦٥.
٣٦ ابن العديم، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، تح. سامي الدهان (دمشق، ١٩٥١-١٩٦٨)، م ٢، ص. ٢٥١-٢٥٢؛ ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تح. أيمن ف. سيد (القاهرة، ١٩٨٥)، ص. ١٣٢-١٣٣؛ ب. وايلي، *Eagle's Nest*، ص. ٢٢٨-٢٣٠.
٣٧ الطويل، **تاريخ**، ص. ٣٥٨ وما بعدها؛ أسعد علي، **معرفة الله والمكزون السنجاري** (بيروت، ١٩٧٢)، م ٢، ص. ٣٢٨-٣٤٩؛ فريدمان، *The Nusayri-'Alawis*، ص. ٥١-٥٦.
٣٨ انظر ابن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت، ١٩٨٨)، م ١٤، ص. ٨٣؛ تقي الدين المقريزي، **السلوك لمعرفة الدول والملوك** (القاهرة، ١٩٧١)، م ٢، ص. ١٧٤-١٧٥؛ موسى، *Extremist Shiites*، ص. ٢٧٢-٢٧٣؛ و. فيرمولين، "Some Remarks on a Rescript of an-Nasir Muhammad b. Qala'un on the Abolition of Taxes and the Nusayris (Mamlaka of Tripoli, 717/1317)"، *Orientalia Lovanienisa Periodica*، ١ (١٩٧٠)، ص. ١٩٥-٢٠١.
٣٩ انظر س. غويارد، "Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis"، *Journal Asiatique*, 6th series، ١٨ (١٨٧١)، ص. ١٥٨-١٩٨؛ ي. فريدمان، "فتوى ابن تيمية ضد فرقة النصيرية/العلوية"، *Der Islam*، ٨٢ (٢٠٠٥)، ص. ٣٤٩-٣٦٣؛ وكتابه *The Nusayri-'Alawis*، ص. ١٨٧-١٩٩ و٢٩٩-٣٠٩، حيث يتضمن ترجمة إنكليزية لفتوى ابن تيمية.
٤٠ الطويل، تاريخ، ص. ٤٠٥-٤٦١؛ دوسو، *Histoire*، ص.. ٣٢-٤٠؛ موسى، *Extremist Shiites*، ص. ٢٧٦-٢٧٩.
٤١ للمزيد من التفاصيل، انظر الطويل، **تاريخ**، ص. ٤٦٩-٥٣٤؛ وموسى، *Extremist Shiites*، ص. ٢٨٠-٣١٠.
٤٢ الطبراني، **الحاوي**، في **سلسلة التراث العلوي**، م ٣، ص. ٤٥-١١٦. انظر أيضاً موسى، *Extremist Shiites*، ص. ٣٧٢-٣٨١؛ فريدمان، *The Nusayri-'Alawis*، ص. ٢١٠-٢٢٢؛ وب. تندلر كرايغر، "Marriage, Birth, and *batini ta'wil*: A Study of Nusayri Initiation Based on the *Kitab al-Hawi fi ilm al-fatawa* of Abu Sa'id Maymun al-Tabarani"، *Arabica*، ٥٨ (٢٠١١)، ص. ٥٣-٧٥.
٤٣ انظر فريدمان، *The Nusayri-'Alawis*، ص. ٢١٠-٢٢٢.
٤٤ هذا الكتاب من أشهر الأعمال المنسوبة إلى المفضل بن عمر الجُعفي، التابع للإمام جعفر الصادق ثم للإمام موسى الكاظم. انظر **الهفت والأظلة**، تح. عارف تامر وإ. ع. خليفة (بيروت، ١٩٦٠)؛ تح. مصطفى غالب (بيروت، ١٩٦٤)، وفي **سلسلة التراث العلوي**، م ٦، ص. ٢٩٠-٤٢٣. انظر أيضاً هـ. هالم، "الهفت والأظلة: تراث المفضل والغلاة"، في *Der Islam*،

٥٥ (١٩٧٨)، ص. ٢١٩–٢٦٦، و٥٨ (١٩٨١)، ص. ١٥–٨٦؛ هالم، *Die islamische Gnosis*، ص. ٢٤٠–٢٧٤، ويتضمن ترجمة ألمانية جزئية لكتاب الهفت؛ م. أساتريان، "'Das Buch der Schatten'. Die Mufaddal-Tradition der Gulat" (أطروحة دكتوراه، جامعة ييل، ٢٠١٢)، ص. ١٤٠–٢٤١.

٤٥ انظر القمي، **المقالات**، ص. ٥٩–٦٠، ٦٣؛ الكشي، **الرجال**، ص. ٣٠٥، ٣٩٨–٤٠١؛ ابن حزم، **الفصل**، م ٤، ص. ١٨٦؛ الشهرستاني، **الملل**، م ١، ص. ١٧٥–١٧٦؛ تر. قاضي، ص. ١٥١–١٥٢؛ هالم، *Die islamische Gnosis*، ص. ٢١٨–٢٣٢؛ و. مادلونغ، "al-Mukhammisa"، *EI2*، م ٧، ص. ٥١٧–٥١٨.

٤٦ **أم الكتاب**، تح.، ف. إيفانوف، في *Der Islam*، ٢٣ (١٩٣٦)، ص. ١–١٣٢؛ تر. إيطالية، **أم الكتاب**، تر. ب. فيليباني–رونكوني (نابولي، ١٩٦٦)؛ تر. ألمانية جزئية، في هالم، *Die islamische Gnosis*، ص ١١٣–١٩٨؛ تر. تركية في إ. كايغوسوز، *Bir Proto-Alevi Kaynagi, Ummü'l- Kitab*، تر. أ. سلمان (إسطنبول، ٢٠٠٩)، ص. ١٢١–٢٥٨. انظر أيضاً ف. إيفانوف، "Notes sur l'Ummu'l-kitab des Ismaëliens de l'Asia Centrale"، *Revue des Études Islamiques*، ٦ (١٩٣٢)، ص. ٤١٩–٤٨١؛ فلباني–رونكوني، "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Isma'ilism"، في نصر، مح.، *Isma'ili Contributions*، ص. ٩٩–١٢٠.

٤٧ انظر التعليم النصيري/العلوي بعنوان كتاب **تعليم ديانة النصيرية**، في بار–آشير وكوفسكي، *Nusayri-'Alawi Religion*، ص. ١٦٣–١٩٩.

٤٨ انظر فريدمان، *The Nusayri-'Alawis*، ص. ٧٢–٨٤؛ موسى، *Extremist Shiites*، ص. ٣١١–٣٢٣ و٣٤٢–٣٥١.

٤٩ دوسو، *Histoire*، ص. ٦٨ وما بعدها، ١٨٨؛ موسى، *Extremist Shiites*، ص. ٣٥٧–٣٦١؛ فريدمان، *The Nusayri–'Alawis*، ص. ٨٥–١٠١.

٥٠ بار–آشير وكوفسكي، *Nusayri-'Alawi Religion*، ص. ٧٥–٨٣. انظر أيضاً بار–آشير وكوفسكي، "L'ascension céleste du gnostique Nusayrite et le voyage nocturne du Prophète Muhammad"، في م. ع. أمير– معزي، مح.، *Le voyage initiatique en terre d'Islam* (لوفان وباريس، ١٩٩٦)، ص. ١٣٣–١٤٨.

٥١ للمزيد من التفاصيل، انظر بار–آشير وكوفسكي، *Nusayri-'Alawi Religion*، ص. ١١١–١٥١، الذي اعتمد على كتاب الطبراني، **مجموع الأعياد**؛ دوسو، Histoire، ص. ١٣٦–١٥٢؛ فريدمان، *The Nusayri–'Alawis*، ص. ١٥٢–١٧٣؛ موسى، *Extremist Shiites*، ص. ٣٨٢–٣٩٧؛ هالم، *Die islamische Gnosis*، ص ٣١٥–٣٥٥.

٥٢ موسى، *Extremist Shiites*، ص. ٤٠٩–٤١٨؛ فريدمان، *The Nusayri–'Alawis*، ص. ١٣٠–١٥٢.

٥٣ على سبيل المثال، الشيخ محمود الصالح، **النبأ اليقين عن العلويين** (اللاذقية، ١٩٩٧)، ص. ٤٧–٤٩.

المصادر والمراجع

١- كتب المراجع

Āghā Buzurg, Muḥammad Muḥsin al-Ṭihrānī. *al-Dharīʿa ilā taṣānīf al-Shīʿa.* Tehran and Najaf, 1357–1398/1938–1978.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali (ed.). *Dictionnaire du Coran.* Paris, 2007.

Bāmdād, Mahdī. *Sharḥ-i ḥāl-i rijāl-i Īrān.* Tehran, 1347–1350Sh./1968–1971.

Blois, François de. *Arabic, Persian and Gujarati Manuscripts: The Hamdani Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies.* London, 2011.

Bosworth, C. Edmund. *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual.* Edinburgh, 1996. Persian trans., *Silsilahā-yi Islāmī-yi jadīd*, tr. F. Badra'ī. Tehran. 1381Sh./2002.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur.* Weimar, 1898–1902; 2nd ed., Leiden, 1943–1949. *Supplementbände.* Leiden, 1937–1942.

Choueiri, Youssef (ed.). *A Companion to the History of the Middle East.* Chichester, UK, 2008.

Conflict and Conquest in the Islamic World: A Historical Encyclopedia, ed. A. Mikaberidze. Santa Barbara, CA, 2011.

Cortese, Delia. *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Cata-logue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies.* London, 2000.

____ *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zāhid ʿAlī Collection in the Library of The Institute of Ismaili Studies.* London, 2003.

Daftary, Farhad. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies.* London, 2004.

____ *Historical Dictionary of the Ismailis.* Lanham, MD and Toronto, 2012.

Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater. London and New York, 1982–.

Encyclopaedia Islamica, ed. W. Madelung and F. Daftary. Leiden, 2008–.
The Encyclopaedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma et al. 1st ed., Leiden and London, 1913–1938; reprinted, Leiden, 1987.
The Encyclopaedia of Islam, ed. Hamilton A. R. Gibb et al. New (2nd) ed., Leiden, 1954–2004.
The Encyclopaedia of Islam, Three, ed. M. Gaborieau et al. 3rd ed., Leiden, 2007–.
Encyclopaedia of the World of Islam (Dānishnāma-yi Jahān-i Islām), ed. S. M. Mīrsalīm et al. Tehran, 1375Sh.– /1996–.
Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade. London and New York, 1987; second edition, ed. Lindsay Jones. Farmington Hills, MI, 2005.
Gacek, Adam. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*. London, 1984–1985.
The Great Islamic Encyclopaedia (Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī), ed. K. Mūsavī Bujnūrdī. Tehran, 1367Sh.–/1989–.
An Historical Atlas of Islam, ed. Hugh Kennedy. Leiden, 2002.
al-Ḥusaynī, S. Aḥmad. *Mu'allafāt al-Zaydiyya*. Qumm, 1413/1993.
Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London, 1933.
____ *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963.
Khanbagi, Ramin. *Shi'i Islam: A Comprehensive Bibliography*. New York, 2006.
Lane-Poole, Stanley. *The Mohammadan Dynasties*. London, 1894. Persian trans., *Ṭabaqāt-i salāṭīn-i Islām*, tr. 'A. Iqbāl. Tehran, 1312Sh./1933. Arabic trans. (from the Persian trans.), *Ṭabaqāt salāṭīn al-Islām*, tr. M. Ṭāhir al-Ka'abī. Baghdad, 1388/1968.
Leaman, Oliver (ed.). *The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*. London, 2006.
Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia, ed. Josef W. Meri. New York and London, 2006.
Modarressi Tabātabā'i, Hossein. *An Introduction to Shī'ī Law: A Bibliographical Study*. London, 1984.
The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009.
The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, ed. John L. Esposito. Oxford, 1995.
Poonawala, Ismail K. *Biobibliography of Ismā'īlī Literature*. Malibu, CA, 1977.
The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought, ed. Gerhard Bowering. Princeton, 2013.
Sayyid, Ayman F. *Maṣādir ta'rīkh al-Yaman fi'l-'aṣr al-Islāmī*. Cairo, 1974.
Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967–.
Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. Hamilton A. R. Gibb and J. H. Kramers.

Leiden, 1953.
Storey, Charles A. Persian Literature: *A Bio-bibliographical Survey*. London, 1927–.
Swayd, Samy S. *The Druzes: An Annotated Bibliography*. Kirkland, WA, 1998.
Türkiye Diyanet Vakfi Islām Ansiklopedisi. Istanbul, 1988–
Zambaur, Eduard K. M. von. *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*. Hannover, 1927; reprinted, Osnabrück, 1976.

٢- المصادر الأولية

al-'Abbāsī al-'Alawī, 'Alī b. Muḥammad. *Sīrat al-Hādī ila'l-Ḥaqq Yaḥyā b. al-Ḥusayn*, ed. Suhayl Zakkār. Beirut, 1392/1972.
'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī. *Tathbīt dalā'il nubuwwat Sayyidnā Muḥammad*, ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān. Beirut, 1966–1969.
Abu'l-Faraj al-Iṣfahānī, 'Alī b. al-Ḥusayn. *Maqātil al-Ṭālibiyyīn*, ed. A. Ṣaqr. Cairo, 1368/1949.
Abu'l-Fidā, Ismā'īl b. 'Alī. *al-Mukhtaṣar fī akhbār al-bashar*. Cairo, 1325/1907.
Abū Shāma, Shihāb al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Ismā'īl. *Kitāb al-rawḍatayn fī akhbār al-dawlatayn*. Cairo, 1287–1288/1870–1871.
Abū Tammām Yūsuf b. Muḥammad al-Nīsābūrī, *An Ismaili Heresiography: The 'Bāb al-shayṭān' from Abū Tammām's Kitāb al-shajara*, ed. and tr. W. Madelung and P. E. Walker. Leiden, 1998.
al-Adhanī, Sulaymān. *Kitāb al-bākūra al-Sulaymāniyya fī kashf asrār al-diyāna al-Nuṣayriyya*. Beirut, [1864]; reprinted, Beirut, 1988; reprinted, Cairo, 1410/1990. Partial English trans. in Edward E. Salisbury, 'The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusair-ian Religion, by Sulaimân Effendi of Adhanah: with Copious Extracts', *JAOS*, 8(1866), pp. 227–308.
Akhbār al-Qarāmiṭa, ed. S. Zakkār. 2nd ed., Damascus, 1982.
Āmulī, Awliyā' Allāh. *Ta'rīkh-i Rūyān*, ed. M. Sutūda. Tehran, 1348 Sh./1969.
Āmulī, Sayyid Ḥaydar. *Asrar al-sharī'a*, ed. M. Khwājawī. Tehran, 1982.
____. *Jāmi' al-asrār wa-manba' al-anwār*, in his *La philosophie Shi'ite*, ed. H. Corbin and O. Yahya. Tehran and Paris, 1969, pp. 2–617.
Anthologie des philosophes Iraniens, vol. 1, ed. S. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran and Paris, 1971.
An Anthology of Philosophy in Persia: Volume 2, *Ismaili Thought in the Classical Age*, ed. S. Hossein Nasr and M. Aminrazavi. London, 2008.

Arabic Texts Concerning the History of the Zaydī Imāms of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān, ed. W. Madelung. Beirut, 1987.

ʿArīb b. Saʿd al-Qurṭubī. *Ṣilat taʾrīkh al-Ṭabarī*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1897.

al-Ashʿarī, Abu'l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl. *Kitāb maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1929–1930.

al-Astarābādī, Muḥammad Amīn. *al-Fawāʾid al-madaniyya*, ed. Nūr al-Dīn Mūsawī. Qumm, 2003.

Badr al-Dīn Muḥammad b. Ḥātim al-Yāmī al-Hamdānī. *Kitāb al-simṭ al-ghālī al-thaman*, ed. G. Rex Smith, in his *The Ayyūbids and Early Rasūlids in Yemen*, vol. 1. London, 1974.

al-Baghdādī, Abū Manṣūr ʿAbd al-Qāhir b. Ṭāhir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed. M. Badr. Cairo, 1328/1910. English trans., *Moslem Schisms and Sects*, part I, tr. K. C. Seelye. New York, 1919; part II, tr. Abraham S. Halkin. Tel Aviv, 1935.

al-Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā. *Ansāb al-ashrāf*, vol. 2, ed. W. Madelung. Beirut, 2003.

al-Bustī, Abu'l-Qāsim Ismāʿīl b. Aḥmad. *Min kashf asrār al-Bāṭiniyya wa-ʿi-wār madhhabihim*, ed. ʿĀdil Sālim al-ʿAbd al-Jādir, in his al-*Ismāʿīliyyūn: kashf al-asrār wa-naqd al-afkār*. Kuwait, 2002, pp. 187–369.

al-Daylamī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Bayān madhhab al-Bāṭiniyya wa-buṭlānih*, ed. R. Strothmann. Istanbul, 1939.

Fidāʾī Khurāsānī, Muḥammad b. Zayn al-ʿĀbidīn. *Kitāb-i hidāyat al-muʾminīn al-ṭālibīn*, ed. Aleksandr A. Semenov. Moscow, 1959.

Firishta, Muḥammad Qāsim Hindū Shāh Astarābādī. *Taʾrīkh-i Firishta*, ed. J. Briggs. Bombay, 1832.

Fūmanī, ʿAbd al-Fattāḥ. *Taʾrīkh-i Gīlān*, ed. M. Sutūda. Tehran, 1349Sh./1970.

Gardīzī, Abū Saʿīd ʿAbd al-Ḥayy b. al-Ḍaḥḥāk. *Zayn al-akhbār*, ed. ʿA. Ḥabībī. Tehran, 1347Sh./1968. Partial English trans., *The Ornament of Histories: A History of the Eastern Islamic Lands, AD 650–1041*, tr. C. Edmund Bosworth. London, 2011.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad. *Faḍāʾiḥ al-Bāṭiniyya*, ed. ʿAbd al-Raḥmān Badawī. Cairo, 1383/1964. Partial English trans. in Richard J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment*. Boston, 1980, pp. 175–286.

Gīlānī, Mullā Shaykh ʿAlī. *Taʾrīkh-i Māzandarān*, ed. M. Sutūda. Tehran, 1352Sh./1973.

Gnosis-Texte der Ismailiten, ed. R. Strothmann. Göttingen, 1943.

Ḥāfiẓ Abrū, ʿAbd Allāh b. Luṭf Allāh al-Bihdādīnī. *Majmaʿ al-tawārīkh al-sulṭāniyya: qismat-i khulafāʾ-i ʿAlawiyya-i Maghrib va Miṣr va Nizāriyān va rafīqān*, ed. M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1364Sh./1985.

Ḥamd Allāh Mustawfī Qazwīnī. *Taʾrīkh-i guzīda*, ed. ʿA. Navāʾī. Tehran,

1339Sh./1960.
al-Ḥāmidī, Ḥātim b. Ibrāhīm. *Tuḥfat al-qulūb wa furjat al-makrūb*, ed. A. Hamdani. Beirut, 2012.
al-Ḥāmidī, Ibrāhīm b. al-Ḥusayn. *Kitāb kanz al-walad*, ed. M. Ghālib. Wiesbaden, 1971.
Hidāyat, Riḍā Qulī Khān. *Rawḍat al-ṣafā-yi Nāṣirī*. Tehran, 1339Sh./1960.
al-Ḥillī, al-ʿAllāma Jamāl al-Dīn al-Ḥasan Ibn al-Muṭahhar. *Mabādiʾ al-wuṣūl ilā ʿilm al-uṣūl*, ed. ʿA. M. ʿAlī. Najaf, 1390/1970.
al-Ḥurr al-ʿĀmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *ʿAmal al-ʿāmil fī dhikr ʿulamāʾ Jabal ʿĀmil*. Tehran, 1306Sh./1927.
____ *Wasāʾil al-Shīʿa*, ed. ʿA. al-Rabbānī al-Shīrāzī and M. al-Rāzī. Tehran, 1376–1389/1956–1969.
al-Ḥusaynī, Ṣadr al-Dīn ʿAlī b. Nāṣir. *Akhbār al-dawla al-Saljūqiyya*, ed. M. Iqbāl. Lahore, 1933. English trans., *The History of the Seljuq State*, tr. C. Edmund Bosworth. London and New York, 2011.
Ibn al-ʿAdīm, Kamāl al-Dīn ʿUmar. *Zubdat al-ḥalab min taʾrīkh Ḥalab*, ed. S. al-Dahhān. Damascus, 1951–1968.
Ibn al-Athīr, ʿIzz al-Dīn Abu'l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammad. *al-Kāmil fi'l-taʾrīkh*, ed. Carl J. Tornberg. Leiden, 1851–1876; reprinted, Beirut, 1965–1967.
Ibn Bābawayh, Abū Jaʿfar Muḥammad b. ʿAlī al-Ṣadūq. *Man lā yahḍuruhu'l-faqīh*, ed. Ḥ. M. al-Kharsān. Najaf, 1957; ed. ʿAlī Akbar al-Ghaffārī. Tehran, 1392–1394/1972–1975.
Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr b. ʿAbd Allāh. *Kanz al-durar wa-jāmiʿ al-ghurar*, vol. 6, ed. Ṣ. al-Munajjid. Cairo, 1961.
Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, Shihāb al-Dīn Aḥmad. *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, ed. Ayman F. Sayyid. Cairo, 1985.
Ibn Ḥawqal, Abu'l-Qāsim Muḥammad b. ʿAlī. *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, ed. J. H. Kramers. 2nd ed., Leiden, 1938–1939. French trans., *Configuration de la terre*, tr. J. H. Kramers and G. Wiet. Paris, 1964.
Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ʿAlī b. Aḥmad. *Kitāb al-faṣl fi'l-milal wa'l-ahwāʾ wa'l-niḥal*. Cairo, 1317–1321/1899–1903.
Ibn ʿInaba, Jamāl al-Dīn Aḥmad b. ʿAlī. *ʿUmdat al-ṭālib fī ansāb āl Abī Ṭālib*, ed. M. Ḥ. Āl al-Ṭāliqānī. Najaf, 1961.
Ibn Isfandiyār, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Taʾrīkh-i Ṭabaristān*, ed. ʿAbbās Iqbāl. Tehran, 1320Sh./1941.
Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī al-Ḥanbalī. *Kitāb al-muntaẓam fī taʾrīkh al-mulūk wa'l-umam*, ed. F. Krenkow. Hyderabad, 1357–1362/1938–1943.
Ibn Kathīr, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl. *al-Bidāya wa'l-nihāya*. Beirut, 1988.
Ibn Khallikān, Abu'l-ʿAbbās Aḥmad b. Muḥammad. *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*, ed. Iḥsān ʿAbbās. Beirut, 1968–1972.

Ibn Mujāwir, Jamāl al-Dīn Yūsuf b. Ya'qūb. *Ta'rīkh al-Mustabṣir*, ed. O. Löfgren. Leiden, 1951–1954.

Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā. *Kitāb al-azhār fī fiqh al-a'immat al-aṭhār*. N. p., 1982.

____ *Sharḥ al-azhār fī fiqh al-a'immat al-aṭhār*. Sanaa, 1973.

Ibn Muyassar, Tāj al-Dīn Muḥammad b. 'Alī. *Akhbār Miṣr*, ed. Ayman F. Sayyid. Cairo, 1981.

Ibn al-Nadīm, Abu'l-Faraj Muḥammad b. Isḥāq al-Warrāq. *Kitāb al-fihrist*, ed. Gustav Flügel. Leipzig, 1871–1872; ed. M. Riḍā Tajaddud. 2nd ed., Tehran, 1973. English trans., *The Fihrist of al-Nadīm*, tr. Bayard Dodge. New York, 1970.

Ibn al-Qalānisī, Abū Ya'lā Ḥamza b. Asad. *Dhayl ta'rīkh Dimashq*, ed. Henry F. Amedroz. Leiden, 1908. French trans.,*Damas de 1075à 1154*, tr. Roger Le Tourneau. Damascus, 1952.

Ibn Shahrāshūb, Abū Ja'far Muḥammad b. 'Alī. *Kitāb ma'ālim al-'ulamā'*, ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran, 1353/1934.

____ *Manāqib āl Abī Ṭālib*. Bombay, 1313/1896.

Ibn al-Walīd, 'Alī b. Muḥammad. *Dāmigh al-bāṭil wa-ḥatf al-munāḍil*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1403/1982.

____ *Kitāb al-dhakīra fi'l-ḥaqīqa*, ed. Muḥammad Ḥasan al-A'ẓamī. Beirut, 1341/1971.

____ *Tāj al-'aqā'id wa-ma'din al-fawā'id*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1967.

Idrīs 'Imād al-Dīn b. al-Ḥasan. *Kitāb zahr al-ma'ānī*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1411/1991.

____ *'Uyūn al-akhbār wa-funūn al-āthār*, vols. 1–7, ed. A. Chleilat et al. Damascus, 2007–2012. Partial English trans., *The Founder of Cairo: The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era*, tr. S. Jiwa. London, 2013.

Ja'far b. Manṣūr al-Yaman. *Kitāb al-'ālim wa'l-ghulām*, ed. and tr. James W. Morris as *The Master and the Disciple: An Early Islamic Spiritual Dialogue*. London, 2001.

al-Janadī, Bahā' al-Dīn Muḥammad b. Yūsuf. *Akhbār al-Qarāmiṭa bi'l-Yaman*, ed. and tr. H. C. Kay, in his *Yaman, its Early Mediaeval History*. London, 1892, text pp. 139–152, translation pp. 191–212.

al-Jawdharī, Abū 'Alī Manṣūr al-'Azīzī. *Sīrat al-ustādh Jawdhar*, ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. 'A. Sha'īra. Cairo. 1954; ed. and tr. H. Haji as *Inside the Immaculate Portal: A History from Early Fatimid Archives*. London, 2012. French trans., *Vie de l'ustadh Jaudhar*, tr. M. Canard. Algiers, 1958.

Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Aṭā-Malik b. Muḥammad. *Ta'rīkh-i jahān-gushā*, ed. M. Qazvīnī. Leiden and London, 1912–1937. English trans., *The History of the World-Conqueror*, tr. John A. Boyle. Manchester, 1958. Kāshānī,

Abu'l-Qāsim 'Abd Allāh b. 'Alī. *Zubdat al-tawārīkh: bakhsh-i Fāṭimiyān va Nizāriyān*, ed. M. T. Dānishpazhūh. 2nd ed., Tehran, 1366Sh./1987.

al-Kashshī, Abū 'Amr Muḥammad b. 'Umar. *Ikhtiyār ma'rifat al-rijāl*, as abridged by Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī, ed. Ḥ. al-Muṣṭafawī. Mashhad, 1348Sh./1969.

al-Khaṣībī, al-Ḥusayn b. Ḥamdān. *Kitāb al-hidāya al-kubrā*. Beirut, 1986.

Khayrkhwāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā b. Khwāja Sulṭān Ḥusayn. *Taṣnīfāt*, ed. W. Ivanow. Tehran, 1961.

al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh. *Kitāb al-riyāḍ*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1960.

____ *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, ed. M. Ghālib. Beirut, 1403/1983.

____ *al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, ed. and tr. Paul E. Walker as *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*. London, 2007.

____ *Rāḥat al-'aql*, ed. M. Kāmil Ḥusayn and M. Muṣṭafā Ḥilmī. Cairo, 1953.

al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb. *al-Uṣūl min al-kāfī*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī. 3rd ed., Tehran, 1388/1968.

Lāhījī, 'Alī b. Shams al-Dīn. *Ta'rīkh-i Khānī*, ed. M. Sutūda. Tehran, 1352Sh./1973.

al-Laḥjī, Musallam b. Muḥammad. *The Sīra of Imām Aḥmad b. Yaḥyā al-Nāṣir li-Dīn Allāh, from Musallam al-Laḥjī's Kitāb Akhbār al-Zaydiyya bi l-Yaman*, ed. W. Madelung. Exeter, 1990.

Lisān al-Mulk Sipihr, Muḥammad Taqī. *Nāsikh al-tawārīkh: ta'rīkh-i Qājāriyya*, ed. Muḥammad Bāqir Bihbūdī. Tehran, 1344Sh./1965.

al-Majdū', Ismā'īl b. 'Abd al-Rasūl. *Fahrasat al-kutub wa'l-rasā'il*, ed. 'Alī Naqī Munzavī. Tehran, 1966.

al-Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī. *Biḥār al-anwār*. Tehran, 1376–1392/1956–1972. 110 vols.

al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. 'Alī. *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi-akhbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-khulafā'*, ed. J. al-Shayyāl and Muḥammad Ḥ. M. Aḥmad. Cairo, 1387–1393/1967–1973; ed. Ayman F. Sayyid. Damascus, 2010. Partial English trans., *Towards a Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo, The Reign of the Imam-Caliph al-Mu'izz*, tr. S. Jiwa. London, 2009.

____ *Kitāb al-mawā'iẓ wa'l-i'tibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa'l-āthār*. Būlāq, 1270/1853–1854.

____ *al-Sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk*. Cairo, 1971.

Mar'ashī, Mīr Tīmūr. *Ta'rīkh-i khāndān-i Mar'ashī-yi Māzandarān*, ed. M. Sutūda. 1356Sh./1977.

Mar'ashī, Ẓahīr al-Dīn. *Ta'rīkh-i Gīlān va Daylamistān*, ed. H. L. Rabino. Rasht, 1330/1912; ed. M. Sutūda. Tehran, 1347Sh./1968.

____ *Ta'rīkh-i Ṭabaristān va Rūyān va Māzandarān*, ed. M. Ḥ. Tasbīḥī. Tehran, 1345Sh./1966.

al-Mas'ūdī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn. *Murūj al-dhahab*, ed. and French tr. C. Barbier de Meynard and A. Pavet de Courteille. Paris, 1861–1876.

Ma'ṣūm 'Alī Shāh, Muḥammad Ma'ṣūm Shīrāzī. *Ṭarā'iq al-ḥaqā'iq*, ed. Muḥammad Ja'far Maḥjūb. Tehran, 1339–1345Sh./1960–1966.

Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khwāndshāh. *Rawḍat al-ṣafā'*. Tehran, 1338-1339Sh./1960.

Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad. *Tajārib al-umam*, ed. and tr. Henry F. Amedroz and D. S. Margoliouth as *The Eclipse of the 'Abbāsid Caliphate*. Oxford and London, 1920–1921.

al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī, Abū Naṣr Hibat Allāh. *al-Majālis al-Mu'ayyadiyya*, vols. 1and 3, ed. M. Ghālib. Beirut, 1974–1984; vols. 1–3, ed. Ḥātim Ḥamīd al-Dīn. Bombay and Oxford, 1975–2005.

al-Mufaḍḍal b. 'Umar al-Ju'fī (attributed). *Kitāb al-haft wa'l-aẓilla*, ed. 'Ārif Tāmir and I. 'A. Khalīfa. Beirut, 1960; ed. M. Ghālib. Beirut, 1964; also in *Silsilat al-turāth al-'Alawī*, vol. 6, pp. 290–423.

al-Mufīd, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad. *Kitāb al-Irshād: The Book of Guidance into the Lives of the Twelve Imams*, tr. Ian K. A. Howard. London, 1981.

Mustanṣir bi'llāh II. *Pandiyāt-i jawānmardī*, ed. and tr. W. Ivanow. Leiden, 1953.

al-Najāshī, Aḥmad b. 'Alī. *Kitāb al-rijāl*. Bombay, 1317/1899.

Nāṣir-i Khusraw, Ḥakīm Abū Mu'īn. *Kitāb jāmi' al-ḥikmatayn*, ed. H. Corbin and M. Mu'īn. Tehran and Paris, 1953. English trans., *Between Reason and Revelation: Twin Wisdoms Reconciled*, tr. E. Ormsby. London, 2012. French trans., *Le livre réunissant les deux sagesses*, tr. Isabelle de Gastines. Paris, 1990.

____ *Wajh-i dīn*, ed. G. R. A'vānī. Tehran, 1977.

al-Nawbakhtī, Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā. *Firaq al-Shī'a*, ed. H. Ritter. Istanbul, 1931. English trans., *Shī'a Sects*, tr. Abbas K. Kadhim. London, 2007.

al-Nīsābūrī, Aḥmad b. Ibrāhīm. *Kitāb ithbāt al-imāma*, ed. and tr. Arzina R. Lalani as *Degrees of Excellence: A Fatimid Treatise on Leadership in Islam*. London, 2009.

____ *al-Risāla al-mūjaza al-kāfiya fī ādāb al-du'āt*, ed. and tr. Verena Klemm and Paul E. Walker as *A Code of Conduct: A Treatise on the Etiquette of the Fatimid Ismaili Mission*. London, 2011.

Niẓām al-Mulk, Abū 'Alī Ḥasan b. 'Alī. *Siyar al-mulūk (Siyāsat-nāma)*, ed. H. Darke. 2nd ed., Tehran, 1347Sh./1968. English trans., *The Book of*

Government or Rules for Kings, tr. H. Darke. 2nd ed., London, 1978.
Nizārī Quhistānī, Ḥakīm Sa'd al-Dīn b. Shams al-Dīn. *Safar-nāma*, ed. Chingiz G. A. Bayburdi. Tehran, 1391Sh./2012.
al-Nu'mān b. Muḥammad, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa. *Da'ā'im al-Islām* ed. Asaf A. A. Fyzee. Cairo, 1951–1961. English trans., *The Pillars of Islam.*, tr. Asaf A. A. Fyzee, completely revised by Ismail K. Poonawala. New Delhi, 2002–2004.
____ *Iftitāḥ al-da'wa wa-ibtidā' al-dawla*, ed. W. al-Qāḍī. Beirut, 1970; ed. F. Dachraoui. Tunis, 1975. English trans., *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire*, tr. H. Haji. London, 2006.
____ *Ta'wīl al-da'ā'im*, ed. Muḥammad Ḥasan al-A'ẓamī. Cairo, 1967–1972.
al-Nuwayrī, Shihāb al-Dīn Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb. *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, vol. 25, ed. M. Jābir 'Abd al-'Āl al-Ḥīnī. Cairo, 1404/1984.
al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī. *Al-Ḳāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God's Existence. Kitāb al-Dalīl al-Kabīr*, ed. and tr. B. Abrahamov. Leiden, 1990.
____ *Majmū' kutub wa-rasā'il al-imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī, 169–246 H*, ed. 'Abd al-Karīm A. Jadbān. Sanaa, 1423/2001.
al-Qummī, Sa'd b. 'Abd Allāh al-Ash'arī. *Kitāb al-maqālāt wa'l-firaq*, ed. Muḥammad J. Mashkūr. Tehran, 1963.
Rashīd al-Dīn Faḍl Allāh. *Jāmi' al-tawārīkh: qismat-i Ismā'īliyān*, ed. M. T. Dānishpazhūh and M. Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1338Sh./1959; ed. M. Rawshan. Tehran, 1387 Sh./2008.
____ *Jāmi' al-tawārīkh: ta'rīkhi-i āl-i Seljūq*, ed. A. Ateş. Ankara, 1960; ed. M. Rawshan. Tehran, 1386 Sh./2007. English trans., *The History of the Saljuq Turks from the Jāmi' al-Tawārīkh*, tr. Kenneth A. Luther, ed. C. Edmund Bosworth. Richmond, UK, 2001.
al-Rāwandī, Muḥammad b. 'Alī. *Rāḥat al-ṣudūr*, ed. M. Iqbāl. London, 1921.
al-Rāzī, Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān. *Kitāb al-iṣlāḥ*, ed. Ḥ. Mīnūchihr and M. Muḥaqqiq. Tehran, 1377Sh./1998.
al-Shahrastānī, Abu'l-Fatḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Kitāb al-milal wa'l-niḥal*, ed. 'A. M. al-Wakīl. Cairo, 1387/1968. Partial English trans., *Muslim Sects and Divisions*, tr. A. K. Kazi and J. G. Flynn. London, 1984. French trans., *Livre des religions et des sectes*, tr. D. Gimaret, G. Monnot and J. Jolivet. Louvain and Paris, 1986–1993.
al-Shawkānī, Muḥammad b. 'Alī. *Nayl al-awṭār fī sharḥ muntaqa al-akhbār*. Beirut, 1989.
____ *al-Sayl al-jarrār al-mutadaffiq 'alā ḥadā'iq al-Azhār*, ed. M. Zayid. Beirut, 1985.
Shihāb al-Dīn Shāh al-Ḥusaynī. *Khiṭābāt-i 'āliya*, ed. H. Ujāqī. Bombay, 1963.
al-Shūshtarī, Qāḍī Nūr Allāh. *Majālis al-mu'minīn*. Tehran, 1375–1376/1955–1956.

al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Isḥāq b. Aḥmad. *Kashf al-maḥjūb*, ed. H. Corbin. Tehran and Paris, 1949. Partial English trans., *Unveiling of the Hidden*, tr. H. Landolt, in *An Anthology of Philosophy in Persia*: Volume 2, *Ismaili Thought in the Classical Age*, ed. S. H. Nasr and M. Aminrazavi. London, 2008, pp. 71–129. French trans., *Le dévoilement des choses cachées*, tr. H. Corbin. Lagrasse, 1988.

____ *Kitāb al-yanābī'*, ed. and tr. H. Corbin, in his *Trilogie Ismaélienne*. Tehran and Paris, 1961, text pp. 1–97, French translation, pp. 5–127. English trans., *The Book of Wellsprings*, tr. Paul E. Walker in his *The Wellsprings of Wisdom*. Salt Lake City, 1994, pp. 37–111.

Silsilat al-turāth al-'Alawī: rasā'il al-ḥikma al-'Alawiyya, ed. Abū Mūsā al-Ḥarīrī and Shaykh Mūsā. Lebanon, 2006. 6vols.

al-Ṭabarānī, Abū Sa'īd Maymūn b. al-Qāsim. *Kitāb al-ḥāwī fī 'ilm al-fatāwī*, in *Silsilat al-turāth al-'Alawī*, vol. 3, pp. 45–116.

____ *Kitāb majmū' al-a'yād*, ed. R. Strothmann in his 'Festkalender der Nuṣairier', *Der Islam*, 27(1944), pp. 1-60, and 27(1946), pp. 161–273.

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk*, ed. Michael J. de Goeje et al. Series I–III. Leiden, 1879–1901. English trans. by various scholars as *The History of al-Ṭabarī*. Albany, NY, 1985–1999.

Ta'rīkh-i Sīstān, ed. M. T. Bahār. Tehran, 1314Sh./1935. English trans., *The Tārīkh-i Sīstān*, tr. M. Gold. Rome, 1976.

Trilogie Ismaélienne, ed. and tr. H. Corbin. Tehran and Paris, 1961.

al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan. *Fihrist kutub al-Shī'a*, ed. A. Sprenger et al. Calcutta, 1853–1855.

____ *al-Istibṣār*, ed. Ḥasan al-Mūsawī al-Kharsān. Najaf, 1375–1376/1955–1957.

____ *Rijāl al-Ṭūsī*, ed. Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'Ulūm. Najaf, 1381/1961.

____ *Tahdhīb al-aḥkām*. Najaf, 1380/1960.

al-Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad. *Akhlāq-i Nāṣirī*, ed. M. Mīnuvī and 'A. Ḥaydarī. Tehran, 1360Sh./1981. English trans., *The Nasirean Ethics*, tr. George M. Wickens. London, 1964.

____ *Rawḍa-yi taslīm*, ed. and tr. S. J. Badakhchani as *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. London, 2005. French trans., *La convocation d'Alamût. Somme de philosophie Ismaélienne*, tr. Christian Jambet. Lagrasse, 1996.

____ *al-Risāla fi'l-imāma*, ed. M. T. Dānishpazhūh. Tehran, 1335Sh./1956.

____ *Sayr va sulūk*, ed. and tr. S. J. Badakhchani as *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. London, 1998.

____ *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology*, ed. and tr. S. J. Badakhchani. London, 2010.

____ *Tajrīd al-i'tiqād*, ed. 'Abbās M. Ḥ. Sulaymān. Cairo, 1996.
'Umāra al-Yamanī, Najm al-Dīn b. 'Alī al-Ḥakamī. *Ta'rīkh al-Yaman*, ed. and tr. Kay, in *Yaman*, text pp. 1–102, translation, pp. 1–137.
Umm al-kitāb, ed. W. Ivanow, in Der Islam, 23(1936), pp. 1–132. Italian trans., *Ummu'l-Kitāb*, tr. P. Filippani-Ronconi. Naples, 1966. Partial German trans., in Halm, *Die islamische Gnosis*, pp. 113–198. Turkish trans., in İsmail Kaygusuz, *Bir Proto-Alevi Kaynağı, Ummü'l-Kitab*, tr. A. Selman. Istanbul, 2009, pp. 121–258.
Vazīrī, Aḥmad 'Alī Khān. *Ta'rīkh-i Kirmān*, ed. M. I. Bāstānī Pārīzī. 2nd ed., Tehran, 1364Sh./1985.
William of Tyre. *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon*, ed. Robert B. C. Huygens. Turnhout, 1986. English trans., *A History of Deeds Done Beyond the Sea*, ed. Emily A. Babcock and A. C. Krey. New York, 1943.
Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim. *Ghāyat al-amānī fī akhbār al-quṭr al-Yamānī*, ed. Sa'īd 'A. 'Āshūr. Cairo, 1388/1968.
Yaman, its Early Medieval History, ed. and tr. Henry C. Kay. London, 1892.
Ẓahīr al-Dīn Nīshāpūrī. *Saljūq-nāma*, ed. Ismā'īl Afshār. Tehran, 1332 Sh./1953; ed. A. H. Morton. Chippenham, 2004.

٣- الدراسات

Abrahamian, Ervand. *Iran Between Two Revolutions*. Princeton, 1982.
Abrahamov, Binyamin. 'Al-Ḳāsim Ibn Ibrāhīm's Theory of the Imamate', *Arabica*, 34(1987), pp. 80–105.
Abu-Izzeddin, Nejla M. *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden, 1984.
Aga Khan III, Sultan Muhammad (Mahomed) Shah. *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time*. London, 1954.
____ *Aga Khan III: Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*, ed. K. K. Aziz. London, 1997–1998.
Ajami, Fouad. *The Vanished Imam: Musa Al Sadr and the Shia of Lebanon*. London, 1986.
Akhavi, Shahrough. *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavī Period*. Albany, NY, 1980.
____ 'Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of Wilāyat al-Faqīh', *Iranian Studies*, 29(1996), pp. 229–268.
Algar, Hamid. *Religion and State in Iran, 1785–1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley, 1969.

____ 'The Revolt of Āghā Khān Maḥallātī and the Transference of the Ismā'īlī Imamate to India', *Studia Islamica*, 29(1969), pp. 55–81.

____ 'The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth-Century Iran', in Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley, 1972, pp. 231–255.

____ 'Religious Forces in Eighteenth- and Nineteenth-Century Iran', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 7, pp. 705–731.

____ 'Religious Forces in Twentieth-Century Iran', in *The Cambridge History of Iran*, Volume 7, pp. 732–764.

____ 'Maḥallātī, Āghā Khān', *EI2*, vol. 5, pp. 1221–1222.

____ 'Nuḳtawiyya', *EI2*, vol. 8, pp. 114–117.

____ 'Āqā Khan', *EIR*, vol. 2, pp. 170–175.

____ 'Borūjerdī, Ḥosayn Ṭabāṭabā'ī', *EIR*, vol. 4, pp. 376–379.

____ 'Horufism', *EIR*, vol. 12, pp. 483–490.

Ali, S. Mujtaba. *The Origin of the Khojāhs and their Religious Life Today*. Würzburg, 1936.

Alí-de-Unzaga, Omar (ed.). *Fortresses of the Intellect: Ismaili and other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*. London, 2011.

Amanat, Abbas. 'In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism', in S. Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism*. Albany, NY, 1988, pp. 98–132.

____ *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. Ithaca, NY, 1989.

____ 'The Nuqṭawī Movement of Maḥmūd Pisīkhānī and his Persian Cycle of Mystical-Materialism', in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 281–297.

____ *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London, 2009.

Amiji, Hatim M. 'The Asian Communities', in James Kritzeck and William H. Lewis, ed., *Islam in Africa*. New York, 1969, pp. 141–181.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali. *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. D. Streight. Albany, NY, 1994.

____ *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices*, tr. Hafiz Karmali. London, 2011.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali and Christian Jambet. *Qu'est-ce que le Shî'isme?* Paris, 2004.

Amir-Moezzi, Mohammad-Ali et al. (ed.). *Le Shī'isme Imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*. Turnhout, 2009.

Amoretti, Biancamaria Scarcia. 'Religion in the Timurid and Safavid Peri-ods', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 6, pp. 610–655.

____ *Sciiti nel mondo*. Rome, 1994.

al-ʻAmrī, Ḥusayn ʻAbdullāh. *The Yemen in the 18th and 19th Centuries: A Political and Intellectual History*. London, 1985.

Ansari, Hassan, ʻAbū al-Khaṭṭāb', *EIS*, vol. 2, pp. 203–210.

Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke. 'The Literary-Religious Tradition among 7th/13th Century Yemenī Zaydīs: The Formation of the Imam al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)', *Journal of Islamic Manuscripts*, 2(2011), pp. 165–222.

Arendonk, Cornelis van. *Les débuts de l'Imāmat Zaidite au Yémen*, tr. J. Ryckmans. Leiden, 1960.

Aringberg-Laanatza, Marianne. 'Alevis in Turkey - Alawites in Syria: Similarities and Differences', in Olsson et al., ed., *Alevi Identity*, pp. 151–165.

Arjomand, Said Amir. 'The Office of Mullā-bāshī in Shiʻite Iran', *Studia Islamica*, 57(1983), pp. 135–146.

____ *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, 1984.

____ *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. Oxford, 1988.

____ 'The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shiʻism: A Sociohistorical Perspective', *IJMES*, 28(1996), pp. 491-515; reprinted in Kohlberg, ed., *Shīʻism*, pp. 109–133.

____ 'Imam Absconditus and the Beginning of a Theology of Occultation: Imami Shiʻism circa 280-90A.H./900A.D.', *JAOS*, 117(1997), pp. 1–12.

____ 'Authority in Shiism and Constitutional Development in the Islamic Republic of Iran', in Brunner and Ende, ed., *Twelver Shia*, pp. 301–332.

____ 'The 1906-07Iranian Constitution and the Constitutional Debate on Islam', *Journal of Persianate Studies*, 5(2012), pp. 152–174.

____ 'Khumaynī, Sayyid Rūḥ Allāh Mūsawī', *EI2*, vol. 12, Supplement, pp. 530–531.

____ (ed.). *Authority and Political Culture in Shiʻism*. Albany, NY, 1988.

Asani, Ali S. *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. London, 2002.

____ 'Creating Tradition through Devotional Songs and Communal Script: The Khojah Ismaʻilis of South Asia', in Richard Eaton, ed., *India's Islamic Traditions 711–1750, Themes in Indian History*. New Delhi, 2003, pp. 285–310.

____ 'From Satpanthi to Ismaili Muslim: The Articulation of Ismaili Khoja Identity in South Asia', in Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis*, pp. 95–128.

Axworthy, Michael. *The Sword of Persia: Nader Shah from Tribal Warrior to Conquering Tyrant*. London, 2006.

Ayoub, Mahmoud. *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional*

Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism. The Hague, 1978.

Aziz, Muhammad Ali. *Religion and Mysticism in Early Islam: Theology and Sufism in Yemen*. London, 2011.

Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA, 2002.

Bakhash, Shaul. *The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution*. London, 1985.

Bar-Asher, Meir M. 'Sur les éléments Chrétiens de la religion Nuṣay-rite-'Alawite', *Journal Asiatique*, 289(2001), pp. 185-216.

____ 'The Iranian Components of the Nuṣayrī Religion', *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41(2003), pp. 217-227.

____ 'Nusayris', in *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*, ed. Josef W. Meri. London and New York, 2006, vol. 2, pp. 569-570.

____ 'Le rapport de la religion Nuṣayrite-'Alawite au Shi'isme Imamite', in M. A. Amir-Moezzi et al., ed., *Le Shī'isme Imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*. Turnhout, 2009, pp. 73-93.

Bar-Asher, Meir M. and A. Kofsky. *The Nuṣayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*. Leiden, 2002.

____ 'The Nuṣayrī Doctrine of 'Alī's Divinity and the Nuṣayrī Trinity according to an Unpublished Treatise from the 7th/13th Century', in Ahmet Y. Ocak, ed., *From History to Theology, Ali in Islamic Beliefs*. Ankara, 2005, pp. 111-147.

Barrucand, Marianne (ed.). *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999.

Bashir, Shahzad. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford, 2005.

Bayat, Mangol. Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran. Syracuse, NY, 1982.

Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge, 2003.

Bertel's, Andrey E. *Nasir-i Khosrov i ismailizm*. Moscow, 1959. Persian trans., *Nāṣir-i Khusraw va Ismā'īliyān*, tr. Y. Āriyanpūr. Tehran, 1346 Sh./1967.

Birge, John. *The Bektashi Order of Dervishes*. London, 1965.

Blank, Jonah. *Mullas on the Mainframe: Islam and Modernity among the Daudi Bohras*. Chicago, 2001.

Bloom, Jonathan M. *Arts of the City Victorious: Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*. New Haven, 2007.

Boivin, Michel. 'The Reform of Islam in Ismaili Shī'ism from 1885to 1957', in Françoise 'Nalini' Delvoye, ed., *Confluences of Cultures: French Contributions to Indo-Persian Studies*. New Delhi, 1994, pp. 197-216.

____ 'Ghulât et Chi'isme Salmanien chez Louis Massignon', in Ève Pierunek

and Yann Richard, ed., *Louis Massignon et l'Iran.* Paris and Leuven, 2000, pp. 61–75.

____ *La rénovation du Shī'isme Ismaélien en Inde et au Pakistan. D'après les ecrits et les discours de Sulṭān Muḥammad Shah Aga Khan (1902–1954).* London, 2003.

Bosworth, C. Edmund. *Sīstān under the Arabs, from the Islamic Conquest to the Rise of the Ṣaffārids (30–250/651–864).*Rome, 1968.

____ *The History of the Saffarids of Sistan and the Maliks of Nimruz (247/861to 949/1542–3).* Costa Mesa, CA and New York, 1994.

Bredi, Daniela. 'Profilo della communità Sciita del Pakistan', *Oriente Moderno*, 75(1995), pp. 27–75.

Brett, Michael. *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE.* Leiden, 2001.

Browne, Edward G. *The Persian Revolution of 1905–1909.* Cambridge, 1910.

____ *A Literary History of Persia.* London and Cambridge, 1902–1924.

Brunner, Rainer and W. Ende (ed.). *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History.* Leiden, 2001.

Bryer, David R. W. 'The Origins of the Druze Religion', *Der Islam*, 52(1975), pp. 47–84, 239–262, and 53(1976), pp. 5–27.

Cahen, Claude. 'Points de vue sur la "Révolution Abbāside"', *Revue Historique*, 230(1963), pp. 295–338; reprinted in his *Les Peuples Musulmans dans l'histoire médiévale.* Damascus, 1977, pp. 105–160.

____ 'Le problème du Shī'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane', in Fahd, ed., *Le Shī'isme Imâmite*, pp. 115–129.

____ 'Note sur les origines de la communauté Syrienne des Nuṣayris', *Revue des Études Islamiques*, 38(1970), pp. 243–249.

Calder, Norman. 'Zakāt in Imāmī Shī'ī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.', *BSOAS*, 44(1981), pp. 468–480.

____ 'Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition', *Middle Eastern Studies*, 18(1982), pp. 3–20.

____ 'Khums in Imāmī Shī'ī Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.', *BSOAS*, 45(1982), pp. 39–47.

____ 'Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imāmī Shī'ī Theory of Ijtihād', *Studia Islamica*, 70(1989), pp. 57–78.

____ *Interpretation and Jurisprudence in Medieval Islam*, ed. J. Mojaddedi and A. Rippin. Aldershot, 2006.

Calmard, Jean. 'Mardja'-i Taḳlīd', *EI2*, vol. 6, pp. 548–556.

The Cambridge History of Iran: Volume 4, *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*, ed. Richard N. Frye. Cambridge, 1975.

The Cambridge History of Iran:Volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle. Cambridge, 1968.
The Cambridge History of Iran:Volume 6, *The Timurid and Safavid Periods*, ed. P. Jackson and L. Lockhart. Cambridge, 1986.
The Cambridge History of Iran:Volume 7, *From Nadir Shah to the Islamic Republic*, ed. P. Avery, G. Hambly and C. Melville. Cambridge, 1991.
Canard, Marius. *Miscellanea Orientalia*. London, 1973.
____ 'Fāṭimids', *EI2*, vol. 2, pp. 850–862.
Catafago, Joseph. 'Notice sur les Ansériens', *Journal Asiatique*, 4th series, 11(1848), pp. 149–168.
Chittick, William. 'Ibn 'Arabī and his School', in S. H. Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Manifestations*. London, 1991, pp. 49–79.
Cilardo, Agostino. *Diritto ereditario Islamico delle scuole giuridiche Ismailita e Imamita*. Rome and Naples, 1993.
____ *Diritto ereditario Islamico delle scuole giuridiche Sunnite (Ḥanafita, Mālikita, Šāfi'ita e Ḥanbalita) e delle scuole giuridiche Zaydita, Ẓāhirita e Ibāḍita*. Rome and Naples, 1994.
Cobban, Helena. 'The Growth of Shi'i Power in Lebanon and its Implications for the Future', in Cole and Keddie, ed., *Shi'ism and Social Protest*, pp. 137–155.
Cole, Juan R. 'Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulating the Supreme Exemplar', in Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, pp. 33–46.
____ 'Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722–1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered', *Iranian Studies*, 18(1985), pp. 3–34.
____ *Roots of North Indian Shī'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722–1859*. Berkeley, 1988.
____ 'Casting Away the Self: The Mysticism of Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī', in Brunner and Ende, ed.,*Twelver Shia*, pp. 25–37.
____ *Sacred Space and Holy War: The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*. London, 2002.
Cole, Juan R. and Nikki R. Keddie (ed.). *Shi'ism and Social Protest*. New Haven, 1986.
Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, 2000.
Corbin, Henry. 'Confessions extatiques de Mīr Dāmād', in *Mélanges Louis Massignon*. Damascus, 1956, vol. 1, pp. 331–378.
____ 'Au pays de l'imām caché', *Eranos Jahrbuch*, 32(1963), pp. 31–87.
____ 'L'initiation Ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe', *Eranos Jahrbuch*, 39(1970), pp. 41–142; reprinted in his *L'homme et son ange. Initiation et*

chevalerie spirituelle. Paris, 1983, pp. 81–205.

____ *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*. Paris, 1971–1972.

____ *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shī'ite Iran*, tr. N. Pearson. Princeton, 1977.

____ 'The Ismā'īlī Response to the Polemic of Ghazālī', in Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions*, pp. 67–98.

____ *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim and James W. Morris. London, 1983.

____ *Temple and Contemplation*, tr. Philip Sherrard. London, 1986.

____ *Histoire de la philosophie Islamique*. Paris, 1986. English trans., *History of Islamic Philosophy*, tr. L. Sherrard. London, 1993.

____ *L'Imâm caché*. Paris, 2003.

Cortese, Delia and Simonetta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam*. Edinburgh, 2006.

Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh, 2004.

____ *From Kavād to al-Ghazālī: Religion, Law and Political Thought in the Near East, c.600–c.1100*.Aldershot, 2005.

____ *From Arabian Tribes to Islamic Empire: Army, State and Society in the Near East c. 600–850*. Aldershot, 2008.

____ *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge, 2012.

____ 'Mawlā: II. In Historical and Legal Usage', *EI2*, vol. 6, pp., 874–882.

____ "Uthmāniyya', *EI2*, vol. 10, pp. 952–954.

Crone, Patricia and M. Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986.

Dabashi, Hamid. 'The Philosopher/Vizier: Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and the Isma'ilis', in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 231–245.

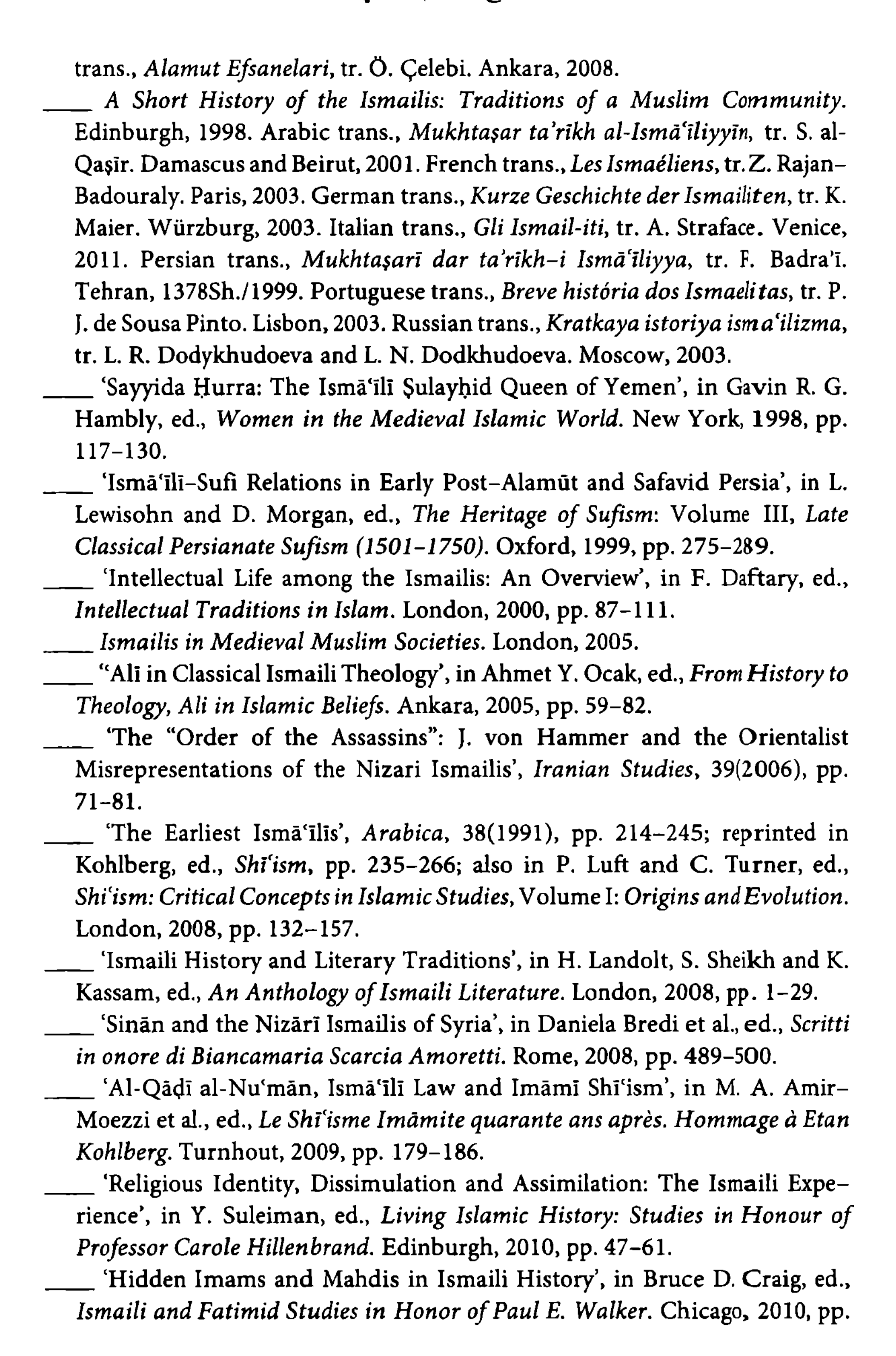
____ 'Mīr Dāmād and the Founding of the "School of Isfahan"', in S. H. Nasr and O. Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*. London, 2001, vol. 1, pp. 597–634.

Dachraoui, Farhat. *Le califat Fatimide au Maghreb (296-365H./909–975Jc.)*. Tunis, 1981.

Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. 2nd ed., Cambridge, 2007.

____ 'A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement', *Studia Islamica*, 77(1993), pp. 123–139.

____ *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis*. London, 1994. French trans., *Légendes des Assassins*, tr. Z. Rajan–Badouraly. Paris, 2007. Persian trans., *Afsānahā-yi ḥashāshīn*, tr. F. Badra'ī. Tehran, 1376 Sh./1997. Russian trans., *Legendy ob Assasinakh*, tr. L. R. Dodykhudo–eva. Moscow, 2009. Turkish



trans., *Alamut Efsanelari*, tr. Ö. Çelebi. Ankara, 2008.

____ *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh, 1998. Arabic trans., *Mukhtaṣar ta'rīkh al-Ismā'īliyyīn*, tr. S. al-Qaṣīr. Damascus and Beirut, 2001. French trans., *Les Ismaéliens*, tr. Z. Rajan-Badouraly. Paris, 2003. German trans., *Kurze Geschichte der Ismailiten*, tr. K. Maier. Würzburg, 2003. Italian trans., *Gli Ismail-iti*, tr. A. Straface. Venice, 2011. Persian trans., *Mukhtaṣarī dar ta'rīkh-i Ismā'īliyya*, tr. F. Badra'ī. Tehran, 1378Sh./1999. Portuguese trans., *Breve história dos Ismaelitas*, tr. P. J. de Sousa Pinto. Lisbon, 2003. Russian trans., *Kratkaya istoriya isma'ilizma*, tr. L. R. Dodykhudoeva and L. N. Dodkhudoeva. Moscow, 2003.

____ 'Sayyida Ḥurra: The Ismā'īlī Ṣulayḥid Queen of Yemen', in Gavin R. G. Hambly, ed., *Women in the Medieval Islamic World*. New York, 1998, pp. 117–130.

____ 'Ismā'īlī-Sufi Relations in Early Post-Alamūt and Safavid Persia', in L. Lewisohn and D. Morgan, ed., *The Heritage of Sufism*: Volume III, *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750)*. Oxford, 1999, pp. 275–289.

____ 'Intellectual Life among the Ismailis: An Overview', in F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000, pp. 87–111.

____ *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. London, 2005.

____ "Alī in Classical Ismaili Theology', in Ahmet Y. Ocak, ed., *From History to Theology, Ali in Islamic Beliefs*. Ankara, 2005, pp. 59–82.

____ 'The "Order of the Assassins": J. von Hammer and the Orientalist Misrepresentations of the Nizari Ismailis', *Iranian Studies*, 39(2006), pp. 71–81.

____ 'The Earliest Ismā'īlīs', *Arabica*, 38(1991), pp. 214–245; reprinted in Kohlberg, ed., *Shī'ism*, pp. 235–266; also in P. Luft and C. Turner, ed., *Shi'ism: Critical Concepts in Islamic Studies*, Volume I: *Origins and Evolution*. London, 2008, pp. 132–157.

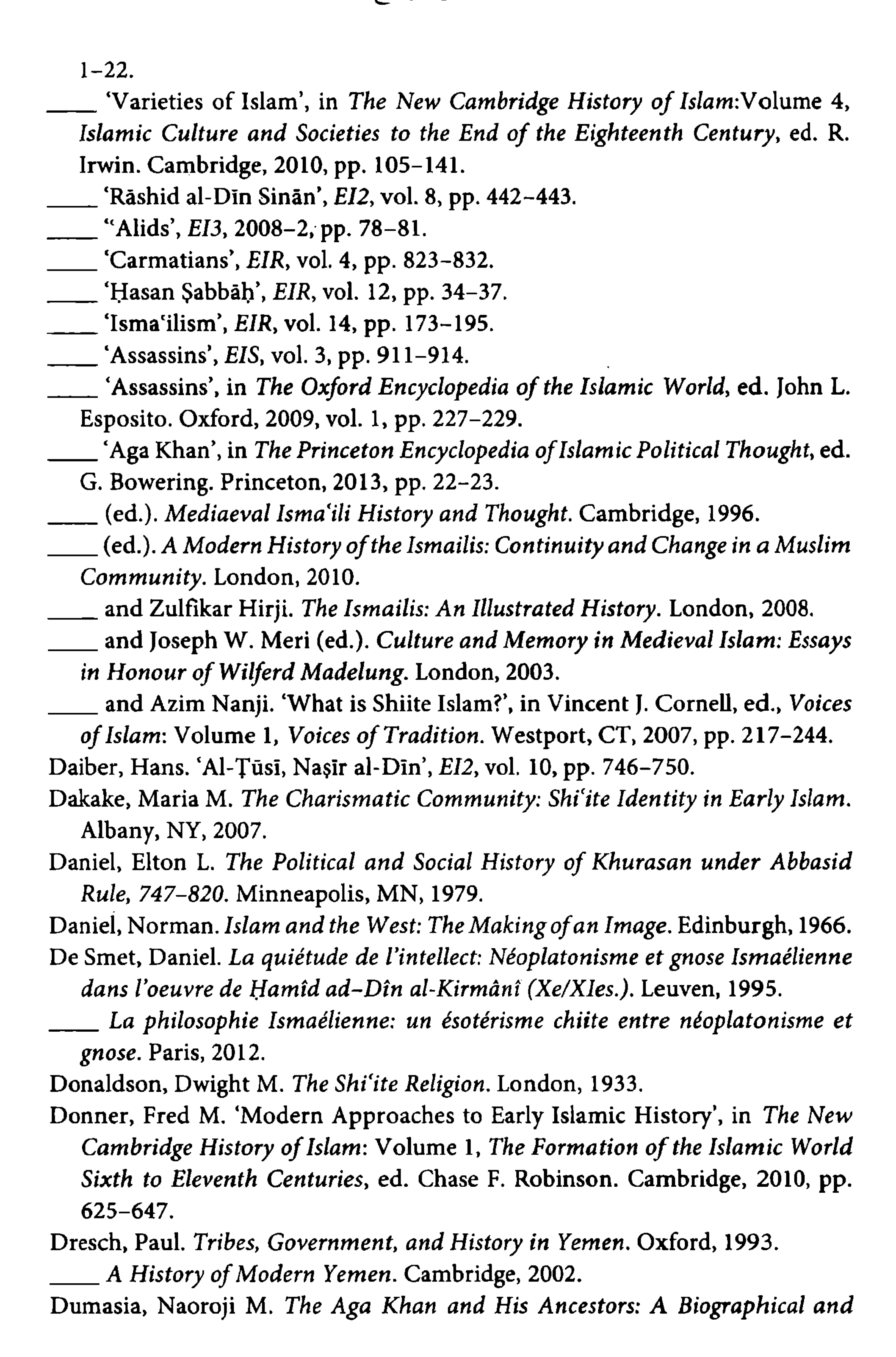
____ 'Ismaili History and Literary Traditions', in H. Landolt, S. Sheikh and K. Kassam, ed., *An Anthology of Ismaili Literature*. London, 2008, pp. 1–29.

____ 'Sinān and the Nizārī Ismailis of Syria', in Daniela Bredi et al., ed., *Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*. Rome, 2008, pp. 489–500.

____ 'Al-Qāḍī al-Nu'mān, Ismā'īlī Law and Imāmī Shī'ism', in M. A. Amir-Moezzi et al., ed., *Le Shī'isme Imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*. Turnhout, 2009, pp. 179–186.

____ 'Religious Identity, Dissimulation and Assimilation: The Ismaili Experience', in Y. Suleiman, ed., *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*. Edinburgh, 2010, pp. 47–61.

____ 'Hidden Imams and Mahdis in Ismaili History', in Bruce D. Craig, ed., *Ismaili and Fatimid Studies in Honor of Paul E. Walker*. Chicago, 2010, pp.



1–22.

____ 'Varieties of Islam', in *The New Cambridge History of Islam*:Volume 4, *Islamic Culture and Societies to the End of the Eighteenth Century*, ed. R. Irwin. Cambridge, 2010, pp. 105–141.

____ 'Rāshid al-Dīn Sinān', *EI2*, vol. 8, pp. 442–443.

____ ''Alids', *EI3*, 2008–2, pp. 78–81.

____ 'Carmatians', *EIR*, vol. 4, pp. 823–832.

____ 'Ḥasan Ṣabbāḥ', *EIR*, vol. 12, pp. 34–37.

____ 'Isma'ilism', *EIR*, vol. 14, pp. 173–195.

____ 'Assassins', *EIS*, vol. 3, pp. 911–914.

____ 'Assassins', in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, vol. 1, pp. 227–229.

____ 'Aga Khan', in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. G. Bowering. Princeton, 2013, pp. 22–23.

____ (ed.). *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996.

____ (ed.). *A Modern History of the Ismailis: Continuity and Change in a Muslim Community*. London, 2010.

____ and Zulfikar Hirji. *The Ismailis: An Illustrated History*. London, 2008.

____ and Joseph W. Meri (ed.). *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. London, 2003.

____ and Azim Nanji. 'What is Shiite Islam?', in Vincent J. Cornell, ed., *Voices of Islam*: Volume 1, *Voices of Tradition*. Westport, CT, 2007, pp. 217–244.

Daiber, Hans. 'Al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn', *EI2*, vol. 10, pp. 746–750.

Dakake, Maria M. *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam*. Albany, NY, 2007.

Daniel, Elton L. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule, 747–820*. Minneapolis, MN, 1979.

Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh, 1966.

De Smet, Daniel. *La quiétude de l'intellect: Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'oeuvre de Ḥamîd ad-Dîn al-Kirmânî (Xe/XIes.)*. Leuven, 1995.

____ *La philosophie Ismaélienne: un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*. Paris, 2012.

Donaldson, Dwight M. *The Shi'ite Religion*. London, 1933.

Donner, Fred M. 'Modern Approaches to Early Islamic History', in *The New Cambridge History of Islam*: Volume 1, *The Formation of the Islamic World Sixth to Eleventh Centuries*, ed. Chase F. Robinson. Cambridge, 2010, pp. 625–647.

Dresch, Paul. *Tribes, Government, and History in Yemen*. Oxford, 1993.

____ *A History of Modern Yemen*. Cambridge, 2002.

Dumasia, Naoroji M. *The Aga Khan and His Ancestors: A Biographical and*

Historical Sketch. Bombay, 1939; reprinted, New Delhi, 2008.
Dussaud, René. *Histoire et religion des Noṣairîs*. Paris, 1900.
Eboo Jamal, Nadia. *Surviving the Mongols: Nizārī Quhistānī and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. London, 2002.
Ebrahimi, Zeinolabedin. 'al-Aḥsā'ī', *EIS*, vol. 3, pp. 362–367.
El-Bizri, Nader (ed.). *The Ikhwān al-Ṣafā' and their Rasā'il: An Introduction*. Oxford, 2008.
Emerson, John, 'Chardin', *EIR*, vol. 5, pp. 369–377.
Enayat, Hamid. 'Iran: Khumayni's Concept of the "Guardianship of the Jurist"', in J. Piscatori, ed., *Islam and the Political Process*. Cambridge, 1982, pp. 160–180.
Engineer, Ali Asghar. *The Bohras*. New Delhi, 1980.
Eschragi, Armin. 'Kāẓem Rašti', *EIR*, vol. 16, pp. 201–205.
Faghfoory, Mohammad. 'Ulama–State Relations in Iran: 1921–1941', *IJMES*, 19 (1987), pp. 413–432.
Fahd, Toufic (ed.). *Le Shî'isme Imâmite. Colloque de Strasbourg (6–9mai 1968)*. Paris, 1970.
Filippani–Ronconi, Pio. *Ismaeliti ed 'Assassini'*.Milan, 1973.
Firro, Kais. *A History of the Druzes*. Leiden, 1992.
Fischer, Michael M. J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, MA, 1980.
Friedman, Yaron. 'al-Ḥusayn ibn Hamdān al-Khaṣībī: A Historical Biography of the Founder of the Nuṣayrī–'Alawite Sect', *Studia Islamica*, 93(2001), pp. 91–112.
____ 'Ibn Taymiyya's Fatāwa against the Nuṣayrī–'Alawī Sect', *Der Islam*, 82(2005), pp. 349–363.
____ *The Nuṣayrī–'Alawīs: An Introduction to the Religion, History and Identity of the Leading Minority in Syria*. Leiden, 2010.
Frischauer, Willi. *The Aga Khans*. London, 1970.
Frye, Richard N. *The Golden Age of Persia*. London, 1975.
Fyzee, Asaf A. A. *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*. Oxford, 1965.
____ 'The Ismā'īlīs', in Arthur J. Arberry, ed., *Religion in the Middle East: Volume 2, Islam*. Cambridge, 1969, pp. 318–329.
____ 'Bohorās', *EI2*, vol. 1, pp. 1254–1255.
Gabrieli, Francesco. *Al-Ma'mūn e gli 'Alidi*. Leipzig, 1929.
Ghani, Cyrus. *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Rule*. London, 1998.
Gheisari, Ehsan. 'Akhbāriyya', *EIS*, vol. 3, pp. 407–412.
Gleave, Robert. *Inevitable Doubt: Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*. Leiden,

2000.
____ *Scripturalist Islam: The History and Doctrine of the Akhbārī Shīʿī School.* Leiden, 2007.
____ 'Shīʿism', in Choueiri, ed., *A Companion to the History of the Middle East,* pp. 87–105.
____ 'Compromise and Conciliation in the Akhbārī-Uṣūlī Dispute: Yūsuf al-Baḥrānī's Assessment of 'Abd Allāh al-Samāhījī's Munyat al-Mumārisīn', in Alí-de-Unzaga, ed., *Fortresses of the Intellect,* pp. 491-519.
____ "'Alī b. Abī Ṭālib', *EI3,* 2008-2, pp. 62-71.
Gobillot, Geneviève. *Les Chiites.* Turnhout, 1998.
Goddard, Hugh. *A History of Christian-Muslim Relations.* Edinburgh and Chicago, 2000.
Goldberg, Jacob. 'The Shiʿi Minority in Saudi Arabia', in Cole and Keddie, ed., *Shiʿism and Social Protest,* pp. 230-246.
Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law,* tr. A. and R. Hamori. Princeton, 1981.
Guyard, Stanislas. 'Le Fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis', *Journal Asiatique,* 6th series, 18(1871), pp. 158-198.
Haider, Najam. *The Origins of the Shīʿa: Identity, Ritual and Sacred Space in Eighth-Century Kūfa.* Cambridge, 2011.
Hairi, Abdul-Hadi. *Shīʿism and Constitutionalism in Iran.* Leiden, 1977.
____ 'Burūdjirdī', *EI2,* vol. 12, Supplement, pp. 157-158.
Ḥakīmiyān, Abu'l-Fatḥ. *ʿAlawiyān-i Ṭabaristān.* Tehran, 1348Sh./1969.
Halm, Heinz. *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya: Eine Studie zur islamischen Gnosis.* Wiesbaden, 1978.
____ '"Das Buch der Schatten". Die Mufaḍḍal-Tradition der Ġulāt und die Ursprünge des Nuṣairiertums', *Der Islam,* 55(1978), pp. 219-266.
____ *Die islamische Gnosis: Die extreme Schia und die ʿAlawiten.* Zurich and Munich, 1982.
____ *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids,* tr. M. Bonner. Leiden, 1996.
____ 'The Ismaʿili Oath of Allegiance (ʿahd) and the "Sessions of Wisdom" (majālis al-ḥikma) in Fatimid Times', in Daftary, ed., *Mediaeval Ismaʿili History,* pp. 91-115.
____ *The Fatimids and their Traditions of Learning.* London, 1997.
____ *Shiʿa Islam: From Religion to Revolution,* tr. A. Brown. Princeton, 1997.
____ *Die Kalifen von Kairo: Die Fatimiden in Ägypten 973-1074.* Munich, 2003.
____ *Shiʿism,* tr. J. Watson and M. Hill. 2nd ed., Edinburgh, 2004.
____ 'Nuṣayriyya', *EI2,* vol. 8, pp. 145-148.
Hamblin, William and Daniel c. Peterson. 'Zaydiyah', in *The Oxford Encyclopedia*

of the Islamic world, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, vol.6, pp. 45–47.
Hamdani, Abbas. 'The Dā'ī Ḥātim Ibn Ibrāhīm al-Ḥāmidī (d. 596H./1199 A.D.) and his Book Tuḥfat al-Qulūb', *Oriens*, 23–24(1970–1971), pp. 258–300.
____ 'Evolution of the Organisational Structure of the Fāṭimī Da'wah: The Yemeni and Persian Contribution', *Arabian Studies*, 3(1976), pp. 85–114.
al-Hamdānī, Ḥusayn F. *al-Ṣulayḥiyyūn wa'l-ḥaraka al-Fāṭimiyya fi'l-Yaman*. Cairo, 1955.
____ (ed. and tr.). *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*. Cairo, 1958.
Hamdani, Sumaiya A. *Between Revolution and State: The Path to Fatimid Statehood, Qadi al-Nu'man and the Construction of Fatimid Legitimacy*. London, 2006.
al-Ḥarīrī, Abū Mūsā. *al-'Alawiyyūn al-Nuṣayriyyūn*. Beirut, 1980.
Hawting, Gerald R. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661–750*. 2nd ed., London, 2000.
____ 'al-Mukhtār b. Abī 'Ubayd', *EI2*, vol. 7, pp. 521–524.
Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge, 2003.
____ 'al-Shawkani, Muhammad b. 'Ali (1760–1834)', in *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, ed. G. Bowering. Princeton, 2013, pp. 506–507.
Haykel, Bernard and A. Zysow. 'What Makes a Maḏhab a Maḏhab: Zaydī Debates on the Structures of Legal Authority', *Arabica*, 59(2012), pp. 332–371.
Heine, Peter. 'Aspects of the Social Structure of Shiite Society in Modern Iraq', in Brunner and Ende, ed., *Twelver Shia*, pp. 87–93.
al-Ḥibshī, 'Abd Allāh. *al-Ṣūfiyya wa'l-fuqahā' fi'l-Yaman*. Sanaa, 1396/1976.
____ *Mu'allafāt ḥukkām al-Yaman*, ed. Elke Niewöhner-Eberhard. Wiesbaden, 1979.
Hillenbrand, Carole. 'The Power Struggle between the Saljuqs and the Isma'ilis of Alamūt, 487–518/1094–1124: The Saljuq Perspective', in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 205–220.
____ *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh, 1999.
Hinds, Martin. *Studies in Early Islamic History*, ed. J. Bacharach et al. Princeton, 1996.
Hodgson, Marshall G. S. 'How Did the Early Shī'a Become Sectarian?', *JAOS*, 75(1955), pp. 1–13; reprinted in Kohlberg, ed., *Shī'ism*, pp. 3–15.
____ *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic World*. The Hague, 1955; reprinted, New York, 1980; reprinted, Philadelphia, 2005.
____ 'The Ismā'īlī State', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 5, pp. 422–

482.
____ *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Chicago, 1974.
____ 'Durūz', *EI2*, vol. 2, pp. 631–634.
Hollister, John N. *The Shi'a of India.* London, 1953; reprinted, New Delhi, 1979.
Hourani, Albert. *Islam in European Thought.* Cambridge, 1991.
Howard, Ian K. A. 'Shī'ī Theological Literature', in M. J. L. Young et al., ed., *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period.* Cambridge, 1990, pp. 16–32.
Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher.* London, 2000.
Hussain, Jassim M. *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background.* London, 1982.
Iqbāl, 'Abbās. *Khāndān-i Nawbakhtī.* 2nd ed., Tehran, 1345Sh./1966.
Ivanow, Wladimir. 'Notes sur l'Ummu'l-kitab des Ismaëliens de l'Asie Centrale', *Revue des Études Islamiques,* 6(1932), pp. 419–481.
____ *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids.* London, etc., 1942.
____ *The Alleged Founder of Ismailism.* Bombay, 1946.
____ 'Ismā'īlīya', in *Shorter Encyclopaedia of Islam,* pp. 179–183.
Ja'fariyān, Rasūl. *Ta'rīkh-i tashayyu' dar Īrān.* Tehran, 1386Sh./2007.
Jafri, S. Husain M. *Origins and Early Development of Shī'a Islam.* London, 1979.
____ 'Twelver-Imam Shī'ism', in S. Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations.* London, 1987, pp. 160–178.
Jambet, Christian. *La grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le Shî'isme Ismaélien.* Lagrasse, 1990.
Juynboll, G. H. A. 'The Qurrā' in Early Islamic History', *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 16(1973), pp. 113–129.
Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Ismā'īlī Muslim Saint, Pīr Shams.* Albany, NY, 1995.
Kassam, Zayn R. 'The Gender Policies of Aga Khan III and Aga Khan IV', in Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis,* pp. 247–264.
Katouzian, Homa. *State and Society in Iran: The Eclipse of the Qajars and the Emergence of the Pahlavis.* London, 2000.
Kazemi, Farhad. 'State and Society in the Ideology of the Devotees of Islam', *State, Culture and Society,* 1(1985), pp. 118–135.
____ 'Fedā'īān-e Eslām', *EIR,* vol. 9, pp. 470–474.
Kazemi Moussavi, Ahmad. 'The Establishment of the Position of Marja'iyyat-i Taqlidin the Twelver-Shi'i Community', *Iranian Studies,* 18 (1985), pp. 35–51.
____ *Religious Authority in Shi'ite Islam.* Kuala Lumpur, 1996.

Keddie, Nikkie R. *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891–1892*. London, 1966.

____ *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*. New Haven, 1981.

____ (ed.). *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*. New Haven, 1983.

Keddie, Nikki R. and E. Hooglund (ed.). *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*. Ann Arbor, MI, 1982.

Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. London, 1989.

Khan, Dominique-Sila. *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan*. New Delhi, 1997.

____ *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia*. London, 2004.

Khan, M. S. 'The Early History of Zaydī Shī'ism in Daylamān and Gīlān',

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 125(1975), pp. 301–314; reprinted in Kohlberg, ed., *Shī'ism*, pp. 221–234.

Khumaynī, Āyatullāh Rūḥullāh. *Ḥukūmat-i Islāmī yā vilāyat-i faqīh*. Najaf, 1391/1971. English trans., 'Islamic Government', in R. Khumaynī, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, tr. H. Algar. Berkeley, 1981, pp. 25–166.

King, James R. 'Zaydī Revival in a Hostile Republic: Competing Identities, Loyalties and Visions of State in Republican Yemen', *Arabica*, 59(2012), pp. 404–445.

Kiyā, Ṣādiq. *Nuqṭawiyān yā Pasīkhāniyān*. Tehran, 1320Sh./1941.

Klemm, Verena. 'Die vier Ṣufarā' des Zwölften Imām. Zur formativen Periode der Zwölferšī'a', *Die Welt des Orients*, 15(1984), pp. 126–143. English trans., 'The Four Ṣufarā' of the Twelfth Imam: On the Formative Period of the Twelver Shī'a', in Kohlberg, ed., *Shī'ism*, pp. 135–152.

____ *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al-Mu'ayyad fi'l-Dīn al-Shīrāzī*. London, 2003.

Kohlberg, Etan. 'Some Imāmī-Shī'ī Views on taqiyya', *JAOS*, 95(1975), pp. 395–402.

____ 'The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of jihād', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 126(1976), pp. 64–86.

____ 'From Imāmiyya to Ithnā-'Ashariyya', *BSOAS*, 39(1976), pp. 521–534.

____ 'Some Zaydī Views on the Companions of the Prophet', *BSOAS*, 39(1976), pp. 91–98.

____ 'Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries', in N. Levtzion and J. O. Voll, ed., *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse, NY, 1987, pp. 133–160.

____ *Belief and Law in Imāmī Shīʿism*. Aldershot, 1991.
____ 'Taqiyya in Shīʿī Theology and Religion', in Hans G. Kippenberg and Guy G. Stroumsa, ed., *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden, 1995, pp. 345–380.
____ 'Mūsā al-Kāẓim', *EI2*, vol. 7, pp. 645–648.
____ (ed.). *Shīʿism*. Aldershot, 2003.
Krieger, Bella Tendler 'Marriage, Birth, and bāṭinī ta'wīl: A Study of Nuṣayrī Initiation Based on the Kitāb al-Ḥāwī fī ʿilm al-fatāwī of Abū Saʿīd Maymūn al-Ṭabarānī', *Arabica*, 58(2011), pp. 53–75.
Lalani, Arzina R. *Early Shīʿī Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. London, 2000.
Lambton, Ann K. S. 'The Tobacco Régie: Prelude to Revolution', *Studia Islamica*, 22(1965), pp. 119–157, and 23(1966), pp. 71–90.
____ 'A Nineteenth Century View of jihād', *Studia Islamica*, 32(1970), pp. 181–192.
____ 'The Persian 'Ulamā and Constitutional Reform', in Fahd, ed., *Le Shîʿisme Imâmite*, pp. 245–269.
____ *Qajar Persia: Eleven Studies*. London, 1987.
Landolt, Hermann. 'Khwāja Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (597/1201–672/1274), Ismāʿīlism and Ishrāqī Philosophy', in N. Pourjavady and Ž. Vesel, ed., *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, philosophe et savant du XIIIe siècle*. Tehran, 2000, pp. 13–30.
____ "Aṭṭār, Sufism, and Ismailism', in L. Lewisohn and Ch. Shackle, ed., *'Aṭṭār and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*.London, 2006, pp. 3–26.
Laoust, Henri. *Les schismes dans l'Islam*. Paris, 1965.
Lawson, Todd (ed.). *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought, Essays in Honour of Hermann Landolt*. London, 2005.
Lewis, Bernard. *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London, 1967.
____ *Studies in Classical and Ottoman Islam (7th–16th Centuries)*. London, 1976.
Lewisohn, Leonard. 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part I: The Niʿmatullāhī Order: Persecution, Revival and Schism', *BSOAS*, 61(1998), pp. 439–453.
____ 'Sufism and Ismāʿīlī Doctrine in the Persian Poetry of Nizārī Quhistānī (645–721/1247–1321)', *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 41(2003), pp. 229–251.
Lewisohn, Leonard and David Morgan (ed.). *The Heritage of Sufism*: Volume III, *Late Classical Persianate Sufism (1501–1750)*. Oxford, 1999.
Litvak, Meir. *Shiʿi Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf*

and Karbala'. Cambridge, 1998.
____ 'Madrasa and Learning in Nineteenth-Century Najaf and Karbalā'', in Brunner and Ende, ed., *Twelver Shia*, pp. 58–78.
Lockhart, Laurence. *The Fall of the Ṣafavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. Cambridge, 1958.
Lokhandwalla, Sh. T. 'The Bohras, a Muslim Community of Gujarat', *Studia Islamica*, 3(1955), pp. 117–135.
MacEoin, D. 'Shaykhiyya', *EI2*, vol. 9, pp. 403–405.
Madelung, Wilferd. 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*, 37(1961), pp. 43–135.
____ *Der Imam al-Qâsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*. Berlin, 1965.
____ 'Abū Isḥâq al-Ṣābī on the Alids of Ṭabaristān and Gīlān', *Journal of Near Eastern Studies*, 26(1967), pp. 17–56.
____ 'The Alid Rulers of Ṭabaristān, Daylamān and Gīlān', in *Atti del III Congresso di Studi Arabi e Islamici, Ravello, 1966*. Naples, 1967, pp. 483–492.
____ 'Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur', *Der Islam*, 43(1967), pp. 37–52. English trans., 'Some Remarks on the Imāmī Firaq-Literature', in Kohlberg, ed., *Shī'ism*, pp. 153–167.
____ 'Imāmism and Mu'tazilite Theology', in Fahd, ed., *Le Shî'isme Imâmite*, pp. 13–30.
____ 'The Minor Dynasties of Northern Iran', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 4, pp. 198–249.
____ 'The Sources of Ismā'īlī Law', *Journal of Near Eastern Studies*, 35(1976), pp. 29–40.
____ 'Aspects of Ismā'īlī Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being', in Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions*, pp. 51–65.
____ 'The Shiite and Khārijite Contribution to Pre-Ash'arite Kalām', in P. Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology*. Albany, NY, 1979, pp. 120–139.
____ 'New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alī al-Riḍā', in W. al-Qāḍī, ed., *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*. Beirut, 1981, pp. 333–346
____ 'Shiite Discussions on the Legality of the Kharāj', in R. Peters, ed., *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Leiden, 1981, pp. 193–202.
____ 'Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam', in *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident*. Paris, 1982, pp. 163–173.
____ 'Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism', in Richard G. Hovannisian, ed., *Ethics in Islam*. Malibu, CA, 1985, pp. 85–101.

____ *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985.
____ *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988.
____ 'Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Mu'tazilism', in *On Both Sides of al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his Ninetieth Birthday 13 May 1988by Colleagues and Friends*. Stockholm, 1989, pp. 39-48.
____ 'The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shi'ism', *Studia Islamica*, 70(1989), pp. 5-26; reprinted in Kohlberg, ed., *Shī'ism*, pp. 87-108.
____ 'The Origins of the Yemenite Hijra', in A. Jones, ed., *Arabicus Felix: Luminosus Britannicus. Essays in Honour of A. F. L. Beeston on his Eightieth Birthday*. Reading, 1991, pp. 25-44.
____ *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. Hampshire, UK, 1992.
____ 'The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn', in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History*, pp. 21-73.
____ *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge, 1997.
____ "Abd Allāh b. 'Abbās and Shi'ite Law', in U. Vermeulen and J. M. F. Van Reeth, ed., *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*. Leuven, 1998, pp. 13-25.
____ 'Zaydī Attitudes to Sufism', in F. de Jong and B. Radtke, ed., *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden, 1999, pp. 124-144.
____ 'Shī'ism in the Age of the Rightly-Guided Caliphs', in L. Clarke, ed., *Shī'ite Heritage: Essays on Classical and Modern Traditions*. Binghamp-ton, NY, 2001, pp. 9-18.
____ 'Al-Mahdī al-Ḥaqq, al-Ḫalīfa ar-Rašīd und die Bekehrung der Dailamiten zur Šī'a', in H. Biesterfeldt and V. Klemm, ed., *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*. Würzburg, 2012, pp. 115-123.
____ *Studies in Medieval Shi'ism*, ed. S. Schmidtke. Farnham, UK, 2012.
____ 'Imāma', *EI2*, vol. 3, pp. 1163-1169.
____ 'Ismā'īliyya', *EI2*, vol. 4, pp. 198-206.
____ 'Ḳarmaṭī', *EI2*, vol. 4, pp. 660-665.
____ 'al-Mahdī', *EI2*, vol. 5, pp. 1230-1238.
____ 'Makramids', *EI2*, vol. 6, pp. 191-192.
____ 'al-Manṣūr Bi'llāh, al-Ḳāsim b. 'Alī', *EI2*, vol. 6, pp. 435-436.
____ 'Muṭarrifiyya', *EI2*, vol. 7, pp. 772-773.
____ 'al-Rassī, al-Ḳāsim b. Ibrāhīm', *EI2*, vol. 8, pp. 453-454.
____ 'Shī'a', *EI2*, vol. 9, pp. 420-424.
____ 'Zayd b. 'Alī', *EI2*, vol. 11, pp. 473-474.

____ 'Zaydiyya', *EI2*, vol. 11, pp. 477–481.
____ 'Akhbāriyya', *EI2*, vol. 12, Supplement, pp. 56–57.
____ 'al-Hādī ila'l-Ḥakk', *EI2*, vol. 12, Supplement, pp. 334–335.
____ "Alī al-Reżā', *EIR*, vol. 1, pp. 877–880.
____ "Alids', *EIR*, vol. 1, pp. 881–886.
____ 'Dā'ī ela'l-Ḥaqq', *EIR*, vol. 6, pp. 595–597.
____ 'Daylamites: ii. In the Islamic Period', *EIR*, vol. 7, pp. 343–347.
____ 'Ḥosayn b. 'Alī', *EIR*, vol. 12, pp. 493–498.
Mallat, Chibli. *Shi'i Thought from the South of Lebanon*. Oxford, 1988.
Marquet, Yves. 'Ikhwān al-Ṣafā'', *EI2*, vol. 3, pp. 1071–1076.
Martin, Vanessa. *Islam and Modernism: The Iranian Revolution of 1906*. London, 1989.
Masselos, James C. 'The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century', in I. Ahmad, ed., *Caste and Social Stratification among Muslims in India*. New Delhi, 1973, pp. 1–20.
Massignon, Louis. 'Esquisse d'une bibliographie Qarmaṭe', in Thomas W. Arnold and R. A. Nicholson, ed., *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne on his 60th Birthday*. Cambridge, 1922, pp. 329-338; reprinted in L. Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac. Paris, 1969, vol. 1, pp. 627–639.
____ 'Les origines Shī'ites de la famille vizirale des Banû'l-Furât', in *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*. Cairo, 1935–1945, pp. 25–29; reprinted in Massignon, *Opera Minora*, vol. 1, pp. 484–487.
____ 'Esquisse d'une bibliographie Nuṣayrie', in *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud par ses amis et ses élèves*. Paris, 1939, vol. 2, pp. 913–922; reprinted in Massignon, *Opera Minora*, vol. 1, pp. 640–649.
____ 'Les Nusayris', in *L'Élaboration de l'Islam*. Paris. 1961, pp. 109-114; reprinted in Massignon, *Opera Minora*, vol. 1, pp. 619–624.
____ 'Ḳarmaṭians', *EI*, vol. 2, pp. 767–772.
____ 'Nuṣairī', *EI*, vol. 3, pp. 963–967.
Matthee, Rudi. *Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan*. London, 2012.
Mauriello, Raffaele. *Descendants of the Family of the Prophet: A Case Study, the Šī'ī Religious Establishment of Naǧaf (Iraq)*. Pisa and Rome, 2011(*Rivista degli Studi Orientali*, New Series, 83, Supplement 1).
Mazzaoui, Michel M. *The Origins of the Ṣafawids: Šī'ism, Ṣūfism, and the Ġulāt*. Wiesbaden, 1972.
Mehrvash, Farhang. "Āshūrā", *EIS*, vol. 3, pp. 883–892.
Mervin, Sabrina. 'The Clerics of Jabal 'Āmil and the Reform of Religious Teaching in Najaf Since the Beginning of the 20th Century', in Brunner and

Ende, ed., *Twelver Shia*, pp. 79–86.
Minorsky, Vladimir. *La domination des Dailamites*. Paris, 1932.
____ 'The Poetry of Shāh Ismā'īl I', *BSOAS*, 10(1940–1942), pp. 1007–1053.
____ 'Daylam', *EI2*, vol. 2, pp. 189–194.
Misra, Satish C. *Muslim Communities in Gujarat*. Bombay, 1964.
Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London, 2001.
Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*. Princeton, 1993.
Moin, Baqer. *Khomeini: Life of the Ayatollah*. London, 1999.
Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven, 1985.
Moosa, Matti. *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse, NY, 1987.
____ "Alawīyah', in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, vol. 1, pp. 105–107.
Nakash, Yitzhak. *The Shi'is of Iraq*. Princeton, 1994.
____ *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World*. Princeton, 2006.
Nanji, Azim. *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978.
____ 'Ismā'īlism', in S. Hossein Nasr, ed., *Islamic Spirituality: Foundations*. London, 1987, pp. 179–198.
____ 'Ismā'īlī Philosophy', in S. H. Nasr and O. Leaman, ed., *History of Islamic Philosophy*. London, 1996, vol. 1, pp. 144–154.
Nasr, Seyyed Hossein. 'The School of Iṣpahān', in M. M. Sharif, ed., *A History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden, 1968, vol. 2, pp. 904–932.
____ 'Le Shî'isme et le Soufisme. Leurs relations principielles et historiques', in Fahd, ed., *Le Shî'isme Imâmite*, pp. 215–233.
____ *Sufi Essays*. London, 1972.
____ 'Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period', in *The Cambridge History of Iran*: Volume 6, pp. 656–697.
____ *Ideals and Realities of Islam*. New rev. ed., Cambridge, 2001.
____ *Islamic Philosophy from its Origins to the Present*. Albany, NY, 2006.
____ 'Ithnā'ashariyya', *EI2*, vol. 4, pp. 277–279.
____ (ed.). *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*. Tehran, 1977.
____ (ed.). *Islamic Spirituality: Manifestations*. London, 1991.
____ et al. (ed.). *Shi'ism: Doctrines, Thought, and Spirituality*. Albany, NY, 1988.
Netton, Ian R. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London, 1989.
Newman, Andrew J. 'The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafavid Iran', *BSOAS*, 55(1992), pp. 22–51, and 250–261.

____ *The Formative Period of Twelver Shīʿism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad*. London, 2000.

____ 'Safavids and "Subalterns": The Reclaiming of Voices', in Alī-de-Unzaga, ed., *Fortresses of the Intellect*, pp. 473–490.

Niyāzmand, S. Riḍā. *Shīʿa dar taʾrīkh-i Īrān*. Tehran, 1383Sh./2004.

Olsson, Tord et al. (ed.). *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives. Papers Read at a Conference Held at the Swedish Research Institute in Istanbul, 25–27November 1996*. Istanbul, 1998.

Perry, John R. *Karim Khan Zand: A History of Iran, 1747–1779*. Chicago, 1979.

Petersen, Erling R. *ʿAlī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition*. Copenhagen, 1964.

Poonawala, Ismail K. 'Ismāʿīlī taʾwīl of the Qurʾān', in Andrew Rippin, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*. Oxford, 1988, pp. 199–222.

____ 'Al-Qāḍī al-Nuʿmān and Ismaʿili Jurisprudence', in Daftary, ed., *Mediaeval Ismaʿili History*, pp. 117–143.

____ 'Hamid al-Din al-Kirmani and the Proto-Druze', *Journal of Druze Studies*, 1(2000), pp. 71–94.

____ 'An Early Doctrinal Controversy in the Iranian School of Ismaʿili
Thought and its Implications', *Journal of Persianate Studies*, 5(2012), pp. 17–34.

____ 'Sulaymānīs', *EI2*, vol. 9, p. 829.

Poonawala, Ismail K. and E. Kohlberg. "ʿAlī b. Abī Ṭāleb', *EIR*, vol. 1, pp. 838–848.

Pourjavady, Nasrollah and Peter L. Wilson. 'Ismāʿīlīs and Niʿmatullāhīs', *Studia Islamica*, 41(1975), pp. 113–135.

____ *Kings of Love: The Poetry and History of the Niʿmatullāhī Sufi Order*. Tehran, 1978.

al-Qāḍī, Wadād. 'The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya', in A. Dietrich, ed., *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Göttingen, 1976, pp. 295–319; reprinted in Kohlberg, ed., *Shīʿism*, pp. 169–193.

Quinn, Sholeh and Charles Melville, 'Safavid Historiography', in C. Melville, ed., *A History of Persian Literature*: Volume X, *Persian Historiography*. London, 2012, pp. 209–257.

Quṭbuddin, Saifiyah. 'History of the Da'udi Bohra Tayyibis in Modern Times: The Daʿis, the Daʿwa and the Community', in Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis*, pp. 297–330.

Qutbuddin, Tahera. 'The Da'udi Bohra Tayyibis: Ideology, Literature, Learning and Social Practice', in Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis*, pp. 331–354.

____ 'Bohras', *EI3*, 2013-2, pp. 56-66.

Rabino di Borgomale, Hyacinth L. 'Rulers of Lahijan and Fuman, in Gilan, Persia', *JRAS*(1918), pp. 85-100.

____ 'Les dynasties Alaouides du Mazandéran', *Journal Asiatique*, 210(1927), pp. 253-277.

____ 'Les dynasties locales du Gîlân et du Daylam', *Journal Asiatique*, 237(1949), pp. 301-350.

Rahnema, Ali. 'Kāšānī, Sayyed Abu'l-Qāsem', *EIR*, vol. 15, pp. 640-647.

Ramazani, R. K. 'Shi'ism in the Persian Gulf', in Cole and Keddie, ed., *Shi'ism and Social Protest*, pp. 30-54.

Richard, Yann. *Le Shi'isme en Iran*. Paris, 1980.

____ *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed*, tr. A. Nevill. Oxford, 1995.

Rieck, Andreas. 'The Struggle for Equal Rights as a Minority: Shia Communal Organization in Pakistan, 1948-1968', in Brunner and Ende, ed., *Twelver Shia*, pp. 268-283.

Rizvi, Sajjad H. 'Mysticism and Philosophy: Ibn 'Arabī and Mullā Ṣadrā', in Peter Adamson and Richard C. Taylor, ed., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, 2005, pp. 224-246.

Rizvi, S. Athar A. *A Socio-Intellectual History of the Isnā'Asharī Shī'īs in India*. Canberra, 1986.

Rizvi, S. Athar A. and Noel Q. King. 'The Khoja Shia Ithna-Asheriya Community in East Africa (1840-1967)', *Muslim World*, 64(1974), pp. 194-204.

Rose, Gregory. 'Velayat-i Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini', in Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran*, pp. 166-188.

Rouaud, R. 'Al-Mutawakkil 'alā Allāh Yaḥyā, fondateur du Yémen moderne', *L'Afrique t l'Asie modernes*, 141(1984), pp. 56-73.

Ruthven, Malise. 'Aga Khan III and the Isma'ili Renaissance', in Peter B. Clarke, ed., *New Trends and Developments in the World of Islam*. London, 1998, pp. 371-395.

____ 'The Aga Khan Development Network and Institutions', in Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis*, pp. 189-220.

Rypka, Jan. *History of Iranian Literature*, ed. K. Jahn. Dordrecht, 1968.

Sachedina, Abdulaziz A. *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany, NY, 1981.

____ *The Just Ruler (al-sultan al-'ādil) in Shī'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. Oxford, 1988.

____ 'Khojas', in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, vol. 3, pp. 334-338.

Sadighi, Gholam Hossein. *Les mouvements religieux Iraniens au IIe et IIIe siècle*

de l'hégire. Paris, 1938.

Sayyid, Ayman F. *al-Dawla al-Fāṭimiyya fī Miṣr: tafsīr jadīd*. 2nd ed., Cairo, 2000.

Scarcia, Gianroberto. 'Intorno alle controversie tra Aḫbārī e Uṣūlī presso gli Imāmītī di Persia', *Rivista degli Orientali*, 33(1958), pp. 211–250.

Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. Berlin, 1991.

____ 'The History of Zaydī Studies: An Introduction', *Arabica*, 59(2012), pp. 185–199.

Serjeant, Robert B. 'The Zaydīs', in Arthur J. Arberry, ed., *Religion in the Middle East*: Volume 2, *Islam*. Cambridge, 1969, pp. 285–301.

Shaban, M. A. *Islamic History: A New Interpretation*. Cambridge, 1971–1976.

Shackle, Christopher and Z. Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London, 1992.

Shah-Kazemi, Reza. *Justice and Remembrance: Introducing the Spirituality of Imam 'Alī*. London, 2006.

Shah-Kazemi, Reza et al. "Alī b. Abī Ṭālib', *EIS*, vol. 3, pp. 477–583.

Shankland, David. 'Are the Alevis Shi'ite?', in L. Ridgeon, ed., *Shi'i Islam and Identity*. London, 2012, pp. 210–228.

____ 'Alevis', in *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, vol. 1, pp. 112–113.

al-Sharīf, Munīr. *'Alawiyyūn: man hum wa ayna hum*. Damascus, 1946.

Sharon, Moshe. *Black Banners from the East: The Establishment of the 'Abbāsid State – Incubation of a Revolt*. Jerusalem and Leiden, 1983.

Shayegan, Daryush. *Henry Corbin: La topographie spirituelle de l'Islam Iranien*. Paris, 1990.

Shodan, Amrita. *A Question of Community: Religious Groups and Colonial Law*. Calcutta, 1999.

Silvestre de Sacy, Antoine I. 'Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur nom', *Mémoires de l'Institut Royal de France*, 4(1818), pp. 1–84; reprinted in Bryan S. Turner, ed., *Orientalism: Early Sources*, Volume 1,*Readings in Orientalism*. London, 2000, pp. 118–169. English trans., 'Memoir on the Dynasty of the Assassins', in Daftary, *The Assassin Legends*, pp. 129–188.

____ *Exposé de la religion des Druzes*. Paris, 1838; reprinted, Paris, 1964.

Smith, G. Rex. 'Some Arabic Sources Concerning the First Ottoman Occupation of the Yemen (945–1045/1538–1636)', in J. Hathaway, ed., *The Arab Lands in the Ottoman Era: Essays in Honor of Professor Caesar Farah*. Minneapolis, MN, 2009, pp. 19–39.

____ 'Ṣulayḥids', *EI2*, vol. 9, pp. 815–817.

Sobhani, Ja'far. *Doctrines of Shi'i Islam: A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, ed. and tr. Reza Shah-Kazemi. London, 2001.

Southern, Richard W. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge, MA, 1962.

Steinberg, Guido. 'The Shiites in the Eastern Province of Saudi Arabia (al-Aḥsā'), 1913–1953', in Brunner and Ende, ed., *Twelver Shia*, pp. 236–254.

Stern, Samuel M. 'The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism', *Oriens*, 4(1951), pp. 193-255; reprinted in his *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984, article XI.

____ 'The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania', *BSOAS*, 23(1960), pp. 56-90.

____ 'The Coins of Āmul', *Numismatic Chronicle*, 7th series, 6(1967), pp. 205–278; reprinted in his *Coins and Documents from the Medieval Middle East*, ed. F. W. Zimmermann. London, 1986, article III.

____ 'Cairo as the Centre of the Ismā'īlī Movement', in *Colloque international sur l'histoire du Caire*. Cairo, 1972, pp. 437–450.

____ *Studies in Early Ismā'īlism*. Jerusalem and Leiden, 1983.

Strothmann, Rudolf. 'Die Literatur der Zaiditen', *Der Islam*, 1(1910), pp. 354–368, and 2(1911), pp. 49–78.

____ *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strassburg, 1912.

____ *Kultus der Zaiditen*. Strassburg, 1912.

____ *Die Zwölfer-Schī'a*. Leipzig, 1926; reprinted, Hildesheim, 1975.

____ 'Drusen-Antwort auf Nuṣairī-Angriff', *Der Islam*, 25(1939), pp. 269–281.

____ 'Seelenwanderung bei den Nuṣairī', *Oriens*, 12(1959), pp. 89–114.

____ 'Zaydīya', *EI*, vol. 4, pp. 1196–1198.

____ 'Ḥasan al-Uṭrūsh', *EI2*, vol. 3, pp. 254–255.

Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Shi'ite Islam*, ed. and tr. S. Hossein Nasr. London, 1975.

al-Ṭawīl, Muḥammad Amīn Ghālib. *Ta'rīkh al-'Alawiyyīn*. 4th ed., Beirut, 1401/1981.

Thobani, Shiraz. 'Communities of Tradition and the Modernizing of Education in South Asia: The Contribution of Aga Khan III', in Daftary, ed., *A Modern History of the Ismailis*, pp. 161–185.

Tolan, John V. Saracens: *Islam in the Medieval European Imagination*. New York, 2002.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford, 1971.

Tritton, Arthur S. *The Rise of the Imams of Sanaa*. London, 1925.

Tucker, William F. *Mahdis and Millenarians: Shī'ite Extremists in Early Muslim Iraq*. Cambridge, 2008.

Vermeulen, Urbain. 'Some Remarks on a Rescript of an-Nāṣir Muḥammad b. Qalā'ūn on the Abolition of Taxes and the Nuṣayrīs (Mamlaka of Tripoli, 717/1317)', *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 1(1970), pp. 195–201.

Virani, Shafique. *The Ismailis in the Middle Ages*. Oxford, 2007.

Walbridge, Linda S. (ed.). *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taqlid*. Oxford, 2001.

Walker, Paul E. *Early Philosophical Shiism: The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī*. Cambridge, 1993.

____ *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*. London, 1996.

____ 'Fatimid Institutions of Learning', *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34(1997), pp. 179–200.

____ *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī: Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*. London, 1999.

____ *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*. London, 2002.

____ 'The Ismā'īlīs', in Peter Adamson and Richard C. Taylor, ed., *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge, 2005, pp. 72–91.

____ *Fatimid History and Ismaili Doctrine*. Aldershot, 2008.

____ 'Institute of Ismaili Studies', *EIR*, vol. 12, pp. 164–166.

Watt, William Montgomery. 'The Great Community and the Sects', in Gustave E. von Grunebaum, ed., *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden, 1971, pp. 25–36.

____ *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh, 1972.

____ *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, 1973.

____ *Early Islam: Collected Articles*. Edinburgh, 1990.

____ *Muslim–Christian Encounters*. London, 1991.

Wellhausen, Julius. *The Arab Kingdom and its Fall*, tr. Margaret G. Weir. Calcutta, 1927; reprinted, Beirut, 1963.

____ *The Religio-Political Factions in Early Islam*, tr. R. C. Ostle and S. M. Walzer. Amsterdam, 1975.

Weulersee, Jacques. *Le pays des Alaouites*. Tours, 1940.

Willey, Peter. *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria*. London, 2005.

Zabāra, Muḥammad b. Muḥammad. *A'immat al-Yaman*. Ta'izz, 1952.

____ *A'immat al-Yaman bi'l-qarn al-rābi' 'ashar li'l-hijra*. Cairo, 1376/1956.

Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. *Ta'rīkh-i Īrān ba'd az Islām*. 2nd ed., Tehran, 1355Sh./1976.

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ث

ج

ك

ل

م

و

ي

فهرس الأماكن

‘دفتري بتخصصه في الإسماعيلية من أبرز مؤرّخي المذهب الشيعي‘
صحيفة ‘العربي الجديد‘

شكّل عالم الإسلام الشيعي أخيراً بؤرة استقطاب لاهتمام عالمي في سياقات النزاعات والأزمات التي تعصف بالشرق الأوسط.

يقدّم هذا الكتاب، الذي ألّفه واحد من أبرز المؤرّخين المسلمين وأكثرهم تميزاً، روايةً عن تطوّر التشيّع توضح سوء الفهم المتكرّر والتشويهات التي كثيراً ما تلوّن عدداً من التصورات المتعلقة به. واعتمد المؤلف على النتائج المبعثرة للبحث الحديث من أجل شرح الحقبة التكوينية للإسلام الشيعي وتفسيرها، عندما كانت مجموعات مسلمة ومدارس فكرية متعدّدة تعالج مواقعها العقائدية وتفصّل فيها.

مسحٌ شامل للإسلام الشيعي يمثّل مرجعاً للدارسين المختصّين بالدراسات الإسلامية والشرق أوسطية خاصة، وبتاريخ الأديان عامة، كما للقرّاء العاديين غير المختصّين.

فرهاد دفتري مدير مشارك في ‘معهد الدراسات الإسماعيلية‘ في لندن ورئيس دائرة البحث الأكاديمي والنشر فيه. من إصداراته عن دار الساقي: ‘الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم‘، ‘الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية‘، ‘تاريخ الإسماعيليين الحديث‘، ‘معجم التاريخ الإسماعيلي‘.

ISBN 978-6-14425-930-6









www.daralsaqi.com